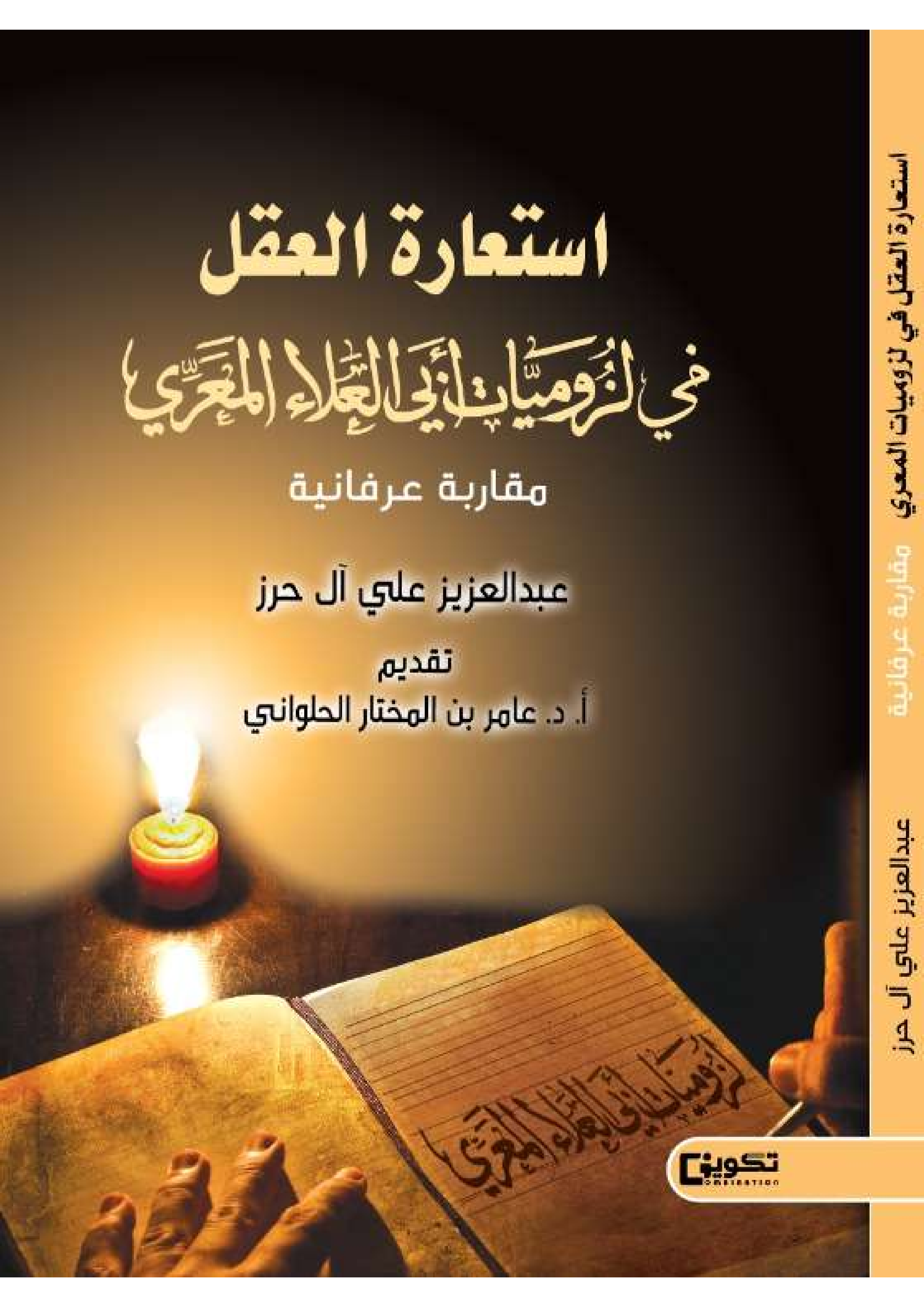


استعارة العقل
في لزوميات أبي العلاء المعري
مقاربة عرفانية
عبدالعزيز علي آل حرز
تقديم
أ. د. عامر بن المختار الحلواني
تكوين
استعارة العقل في لزوميات المعري
مقاربة عرفانية
عبدالعزيز علي آل حرز

# استعارة العقل

## في لزوميّات أبي العلاء المعرّي

ⓒشركة تكوين العالمية ، ١٤٤٢هـ

*فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر*

آل حرز ، عبدالعزيز علي محمد
استعارة العقل في لزوميات أبي العلاء المعري مقارنة عرفانية.
/ عبدالعزيز علي محمد آل حرز .- جدة ، ١٤٤٢هـ
٦٤١ ص ؛ ..سم

ردمك: ٨-٩٧-٨٣٣٩-٦٠٣-٩٧٨

١- الشعر العربي - العصر العباسي الثالث أ.العنوان
ديوي ٨١١,٥ ١٤٤٢/٩٠٦١

**رقم الإيداع: ١٤٤٢/٩٠٦١**
**ردمك: ٨-٩٧-٨٣٣٩-٦٠٣-٩٧٨**




**شركة تكوين للطباعة والنشر والتوزيع**
**جدة ـ حي مشرفة شارع التضامن العربي**
**إيميل**: info@tkweenonlin.com.sa
**+966559766041**

# استعارة العقل

## في لزوميّات أبي العلاء المعرّي

## مقاربة عرفانية

عبدالعزيز بن علي آل حرز

تقديم

أ. د. عامر بن المختار الحلواني

الطبعة الأولى

١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م


بسم الله الرحمن الرحيم

**«نعتقد أن المنهاج العرفاني الذي يُعيد النص إلى حقل التأمل المعرفي والوجداني والجمالي من منظورات مختلفة، قادر على أن يفتح أفقًا جديدًا لقراءة النصوص الأدبية. »***

أ. د. عامر بن المختار الحلواني

(المنوال المنهاجي والرهان العرفاني)

# الإهداء

إلى والديّ الكريمين، أنارا دربي، وشحذا همّتي

وإلى زوجتي الغالية، شدّت أزري



# الملخص

تمتازُ لزومياتُ أبي العلاء المعري بتصوراتٍ عقلية وفلسفية ـ حدت بالباحث لاستكناه تلك التصورات التي بَنَتْها(استعارةُ العقل) التصورية في شعره، والبحث في كيفية ارتباط تلك التصورات الاستعارية في المقام الأوّل بالجسد والذهن.

فالفكر والتصورات، كما تؤكد النظرية العرفانية، هي كياناتٌ مُجسَّدة، والبنيات العصبيّة للذهن هي المسؤولة عن هذا التفكير، وهندسة الشبكات العصبية للذهن تحدد التصورات ونوع التفكير الذي نقوم به. وعلى ذلك فإنّ البراهين المعرفية تؤكد أنْ لا وجود لملكة للعقل مستقلة تماما عن القدرات الجسديّة.

يتَتبَّعُ هذا البحثُ استعارة العقل التصوّرية في ديوان لزوميات أبي العلاء المعري، وتمثلاتها البنيوية والأنطولوجية والاتجاهية، وما يتأتى من تلك الاستعارات من مزج مفهومي، وتجذُّرٍ إبستيميّ، وتأطير معرفيّ، وأفضية ذهنية، من خلال الاستعارة التصورية الكبرى وتناسلاتها، كما يقف هذا البحث أيضًا على حوسبية الذهن الاستدلاليّة للعقل المعرفن لدى المعرّي.

ويهدفُ هذا البحثُ إلى الوقوف على استعارة العقل بصورة مغايرة لما هي عليه في تراثنا العربي، عبر آليات فلسفية حديثة، وفق إجراءات المنهج العرفاني Cognitivism، واختبار الكفاءة الإجرائية لهذا المنهج عبر تأويل النصوص.

كلمات مفتاحيّة: الاستعارة التصورية، العرفانية، العرفان المجسدن، المناويل العرفانية المؤمثلة، الطراز، الإسقاطات، التصور، الميتا عرفانية، الأفضية الذهنية، نظرية الأطر، المزج التصوري.

# تقديم

## سعادة البروفيسور عامر الحلواني

هذا الكتاب الموسوم باستعارة العقل في لزوميات أبي العلاء المعري: مقاربة عرفانية، هو في الأصل أطروحة دكتوراه أنجزها باقتدار علمي متميّز الدكتور عبد العزيز علي محمد آل حرز.

ويتنزّل هذا الكتاب في سياق بناء منهاج جديد لتحليل أشعار اللزوميات لأبي العلاء المعرّي، ومقاربتها بأدوات عرفانية ذات أسس مفهومية وتجريبية، بحيث يجسّم المنوال الاستعاري لاستعارة العقل تمثّلا لمنوال ذهنيّ أو لمناويل ذهنية على أساس منوال أو مناويل ذهنية أخرى، بإسقاط أنساق مفهومية أو تصورية.

وتتأتّى أهمية هذا الكتاب، في رأينا، من طرافة إشكاليته وصعوبتها في آن معا:

- فهل من السهل تحويل المادّةِ العرفانية المجردةِ إلى جهاز منهجيّ وأدواتِ تحليل تمكّن الباحث من مباشرة شعر اللزوميات؟
- وهل من السهل أيضا تحويل التصوّرات التي تمثّل نقاشا نظريّا حول الاستعارة إلى حقول إشكاليةٍ يُختبر فيها دورُ الاستعارة التصوّرية في بناء نصّ اللزوميات؟

- وهل من اليسير كذلك المعاضدةُ بين مبحث الاستعارة التصوّرية وانسجامِ الخطاب في شعر اللزوميات؟
- وهل من اليسير أيضا الاشتغال بالمناويلِ الثقافية المؤسَّسَةِ داخل تجارب عُرفية صارت نماذج عرفانية في شكل استعارات مُنمذجة؟
- وهل من السهل أخيرا وَضعُ معالمِ نظريةٍ ذاتِ أصولٍ في منظومات تصوّرية لدى «لايكوف» و«جونسن» و«تورنر» في الاستعارة التصورية، و «لانقاكير» في النحو العرفاني، و«فوكونياي» في الافضية الذهنية، و«فيلمور» في نظرية الأطر الدلالية، و«ستوكوال» في الأسلوبية العرفانية، و«غاي تيبارغيان» في العرفانية العابرة للتخصّصات، أو العرفانية الموسوعية، وحتى «نوناز»، في علاقة العرفانيات بالرياضيات. وقد كان أثر «نوناز»— في الحقيقة، دقيقا في هذا الكتاب، تجلّى في الرسوم البيانية التوضيحية التي خفّفت الثِقَلَ المفهومي للبحث العرفاني؟

والحقّ أنّ الدكتور عبد العزيز آل حرز كان على وعي بخطورة هذه المواجهة العلمية، فلم يرَ من سبيل لاقتراح حلول لفكّها سوى المراهنة على التحليل النصّي والمقاربة الإجرائية. لذلك سعى إلى أن يجعل النماذج الشعرية، بما هي تحققات لنماذج تصوّرية، أساس عمله، وجعل لكلّ أنموذج تصوّري مجالا من الأمثلة الدالّة على تحقّقه. وحاول الاستدلال على وظيفة تصوّر العقل في صنع انسجام الخطاب الشعري في ديوان اللزوميات والكشف عن البنية التصوّرية

المنتجة للتصوّرات، أي التصوّرات العرفانية للعقل ودورها في تماسك النص الشعري وتناميه.

واجتهد، عبر تحاليل معمّقة، في إيجاد آلية عامّة لوصف القوانين التي تحكم إنجاز أبي العلاء استعاراته. فالاستعارة تنشأ، عنده، بانتظام عرفاني وثقافي.

وقد تحصّن الدكتور عبد العزيز آل حرز لتحقيق هذه الغاية الإجرائية بحصيلة نظرية لعلم الدّلالة العرفاني، ولنظرية الاستعارة التصوّرية، ونظرية المزج المفهومي، ونظرية الإطار، ونظرية الخطاطة، ونظرية الأفضية الذهنية، وما يتطلّبه كلّ ذلك من قراءات متخصّصة وأفكار مستجدّة واطلاع معمّق على أدقّ منهجيات التفكيك والتركيب، واستثمار أبرز سياسات التحليل واستراتيجيات التأويل في دراسة شعر اللزوميات، واستخراج مناويل قراءة تتجاوز المناقشات النظرية إلى درس كيفيات اشتغال البنية التصوّرية العرفانية في إنتاج هذا الشعر.

وسعى إلى ضبط مختلف الاستلزامات الاستعارية في مَقوَلَةِ العقل ومتعلقاته انطلاقا من تصوّرات ومفاهيم عرفانية استحكمت في الذهن ورسخت في معارف موسوعية.

فأكّد استفادته من النظريات اللسانية العرفانية ومن نظرية الاستعارة التصوّرية ومن نظرية الطراز ومن نظرية المناسبة، وأبدى كفاءة عالية على اختبار نجاعة هذا الجهاز المفهومي في درس شعر اللزوميات والتخفيف من الصبغة المجرّدة للمفاهيم، وجَعلِ التحليل النصّي

أساسا لبناء لبناتٍ نظرية، في ضوء مناويل استعارية، بذل جهدا كبيرا في رصدها واستصفاء مدوّنتها واستخراجها من ديوان اللزوميات وتصنيفها، وبناءِ استدلالاتٍ وتأويلات حولها. والحال أنّ العرفانية العربية مازالت في بحوثها التطبيقية، كما هو معروف في الدراسات الأكاديمية المتخصصة، تقطع خطواتها الأولى. وليس للباحث سندٌ تحليليّ إجرائيّ قويٌّ يعزّز جهده. لذلك عوّل على عزمه في مواجهة النصوص. فانتهى إلى وجود منوال عرفاني مؤمثل نشيط وحيوي وذي قابلية كبيرة للإسقاط على العقل واستعاراته التصوّرية. وانبنى هذا المنوال على فضاءات تصوّرية منتجة وناجعة، إذ هناك أنظمة تصوّرية وشبكات مفهومية ونظام كلّي يحكم مختلف الإسقاطات.

والانطلاقُ من دقائق النصوص والظّواهر لبناء الاستدلالات هو مبحث منغرس في تيّار جديد، اشتهرت به الجامعات المغاربية، خاصّة، ويسعى الدكتور عبد العزيز آل حرز إلى نقله إلى الجامعات السعودية؛ لأنّه يمكن أن يُسهم في مزيدِ تطوير أجهزة المقاربة العرفانية المفهومية واستراتيجياتها النظرية. إذ يعدّ «التطبيق من أبرز عوامل تنشيط التفكير وتعبيد سبل التنظير».

ولا شكّ في أنّ اختيار الدكتور عبد العزيز استعارة العقل في لزوميات أبي العلاء المعري موضوعا لكتابه، كان محفوفا بصعاب وعقاب، استطاع، بما يتحلّى به من حياد علميّ كبير وتشبّع واضح بروح البحث

العلمي ووعي عميق بآلياته واشتراطاته وإجراءاته، أن يتجنّب الوقوع فيما يمكن أن يترتّب على هذا الاختيار من مزالق معرفية.

ولا بدّ أن أعبّر، في نهاية هذا التقديم، عن سعادتي بهذا الكتاب الريادي الذي طالما حلَمتُ بأن ينجز في قسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة الملك فيصل، وأنا فخور بهذا الباحث، وسعيد بما بذله من جهد واجتهاد وعزم وإصغاء إلى الآخر، وبما يحمله كتابه أيضا من رؤية بحثية جديدة، وإضافة منهجية ومعرفية، أسهمت في اعتقادي في الارتقاء بقيمة البحث العلمي في هذه الكلية وفي كليات الآداب بالمملكة العربية السعودية.

ويا حبّذا لو يواصل الدكتور عبد العزيز آل حرز الحفر في هذا المجال المعرفي البكر، مجال العرفانيات، ليعمّق النظر في بعض المسائل التي تحتاج تعميقا، ويجيب عن أسئلة مازالت تنتظر أجوبة، فيرتقي بمشروعه البحثي من مجال تجديد المعرفة بالتراث الشعري العربي إلى مجال إنتاج معرفة جديدة به، فيسترجع هذا التراث حقوقه في حرية التأويل الهادف إلى استكشاف أسرار جماله وخلوده.

**تقديم**

أ. د. عامر بن المختار الحلواني

كلية الآداب بجامعة الملك فيصل

# مقدّمة

تدور إشكالية هذا البحث على استعارة العقل[1] في لزوميات أبي العلاء المعّري في ضوء آليات المقاربة العرفانية.

ولمّا كانت الاستعارة التّصوّرية حيلة فكرية يشتغل عليها الذهن، فإنّها تتحرّر بمقتضى هذا الفهم من قيود البلاغة اللغوية، لتنطلق إلى أوساع الفلسفة. وبناءً على ذلك فإنّ ما يعني هذا البحثَ هو النظرُ في الكيفية التي اشتغل بها الذهن في إبداع المشابهة بين عناصر قد تكون متباعدة. وما الجمالية اللغوية إلاّ انعكاسٌ لما في الذهن؛ لذلك فهي تُسهم في معرفة تلك الكيفية، وتمنحنا إلى جانب ذلك الكفاية التأويلية وإنْ بصورةٍ نسبية.

وإذا كانت الاستعارةُ التصورية تنضوي إلى حقل الفلسفة، فقد وجدنا في استعارات «أبي العلاء المعري» التّصوّرية ما يبرهن على أنّ الذهن بتصوراته المنطلقة من الجسد هو المسؤول عن نشوء تلك الاستعارات؛ ممّا يعني أن الاستعارة التّصوّرية ذات بعد بيولوجي

---

(١) مرادنا من استعارة العقل، هو البنينة الذهنية للتصور الاستعاري التخييلي لدال العقل وتمثيلاته الذهنية، إذ يتم فهم مجال العقل من خلال مجال آخر ماديّ محسوس؛ وبناء على ذلك فالاستعارة التصورية تشمل الاستعارة والتشبيه.

فيزيائي متجسّد، تُبَنين تشابهات ذهنية، تنعكس على مستوى التلفّظ اللغوي.

ولمّا كانَ شعرُ أبي العلاء المعري مشحونا بنظرة للعقل والوجود فلسفية عميقة، لاسيما في ديوانه اللزوميات الذي يُعدّ مقطوعات فكرية وعقلية تختزن التصورات الذهنية التي فهم الشاعرُ من خلالها هذا الكون وتمثيلاته؛ فإنّ ذلك ما دفعنا إلى اختياره مدونةً نختبر بها مدى نجاعة آليات المنهج العرفاني في مقاربة مدوّنة شعرية قديمة أوّلا، ونستكنه، ثانيا، الآليات التخييلية والمجسدنة التي تشكّل بسببها ذهن المعري نفسه.

وقد ذكر المعرّي في مقدمة هذا الديوان ما يُؤكد أنّ اللزوميات هي قصائد تخييلية ذرائعية، حيث يقول: «توخّيتُ فيها صدقَ الكلمة، ونزّهتها عن الكذب والميط»[1]، ولمّا كانت هي كذلك، فإنّ الصدق الذي توخّاه المعري، يُحيلُنا على مدركاته الذهنية وتصوراته وفهمه الخاص للكون والأشياء من حوله؛ ممّا يعني أنّ اللزوميات هي ذات مبدأ إحاليّ على ذهن المعري ذاته؛ وهذا الأمر دعانا إلى قراءة هذا

---

( ١ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، تحقيق: منير المدني وآخرين، بإشراف: حسين نصار، الهيئة المصرية للكتاب ـ القاهرة، ط١، ١٩٩٢م ج١، ص ١٩

ـ الميط: هو الجور والمَيْل. ابن منظور، لسان العرب، مادة( م. ي. ط )

الديوان ومساءلته وفق الإجراءات العرفانية التي تُعنَى باشتغال الذهن المجسدن.

وبعد تدقيق النظر في النسخ المطبوعة لديوان اللزوميات، اعتمدنا، في بحثنا، الديوان الذي حقّقه مجموعة من الباحثين، بعنوان(شرح اللزوميات) تحت إشراف حسين نصّار، نشر الهيئة المصرية للكتاب بالقاهرة، ط١، ١٩٩٢م، لما يتميّز به هذا الديوان من شروح لغوية كثيرة، والتزام بصحيح العبارة، وضبط دقيق، وقد جاء هذا الديوان في ثلاثة مجلدات.

وقد قادنا شيوع الاستعارة التصوّرية وانتشارها انتشارا لافتا للانتباه في ديوان اللزوميات إلى مقاربتها مقاربة عرفانية؛ ذلك أنّ الاستعارة التصوّرية هي أداةُ تفكير في المقام الأوّل، وتعدّ استعارة العقل من أبرز الاستعارات التصوّرية التي تهيمن على شعر اللزوميات[١]؛ لذلك فإنّ الإشكالية التي يسعى هذا البحث إلى حلِّها، هيَ كيف اشتغل ذهن «المعري» في مَقْوَلَتِه استعارة العقل في اللزوميات؟ وكيف أسهمت الآليات التخييلية في إسقاط نوعٍ من التجربة على نوع آخر؟ وما مدى نجاعة ذلك الإسقاط الاستعاري في اهتداء

---

(١) حيث اتضح لنا من خلال الإحصاء أنّنا وجدنا استعارة العقل التصورية في اللزوميات تتواتر فيما يقارب السبعين نصًّا، وأنّ بعض النصوص تتضمن أكثر من استعارة للعقل، ونود أن نشير إلى أنّنا اقتصرنا على استعارات العقل التي يبدو فيها عُنصرا التشبيه أو الإسقاط لا يستدعيان مزيدًا من التأويل لاستكناههما.

المتلقي إلى ما يرمي إليه ذهن المتلفظ بالقول؟

يعنى هذا البَحْثُ إذن بالوقوفِ على استعارة العقل في لزوميّات أبي العلاء المعرّي؛ إلاّ أَنَّ ما يرمي إليه في المُستوَى الأوّل هو ما تُنتجه تلك الاستعارةُ من تصورات عرفانية مُجسدَنَة، إذ إنّ دراسة استعارة العقل التصوّرية في لزوميات المعري تعني فيما تعنيه: دراسة كيفية اشتغال ذهن الشاعر، وبيان تصوراته نحو(العقلِ)، وكيفَ أنّه فَهِمَ هذا الهدف المجرّد/ العقل، من خلال إسقاطاتٍ ماديّة عليه من المجال المصدر. فنفهم فكر الشاعر وحوسبته الذهنية من خلال تلك الاستعارة العرفانية.

وعنْد التمعّنِ في استعارة العقل لدى المعري نُلفي الشاعرَ قدْ استلهَمَ استعاراتِهِ ومجازاتهِ من تجربته المعرفية ومن البيئةِ العرفانية والثقافيّة، ومن تفاعل الذات المدرِكة مع المحسوسات والتجارب، حيثُ أسقطَ ميدانًا على ميدانٍ آخر. وقد فرَضَ علينا ذلك التمعنُ الاستهداءَ بآليّات المنهج العرفانيّ لكشف النسق المعرفيّ المتمثّل في استعارة العقل التصوّرية في لزوميات أبي العلاء، وفق نظريات عدة من قبيل نظرية المعرفة الموسوعية لدى «إيفانس» و«جرين»، و«لانقاكر»، ونظرية «جورج لايكوف»، و«جونسون»، في الاستعارة التصورية، ونظرية «مارك تورنر» في المزج المفهوميّ، ونظرية «فوكونيي» في الأفضية الذهنية، ونظرية «تشارل فيلمور» في الأطر، بالإضافةِ إلى مقاربات عدّة سيكشف عنها البحث في ثناياه.

أمّا عن سبب اختيارنا المنهج العرفاني دون سواه من المناهج النقديّة، فلأسبابٍ عدّة، لعلّ من أهمّها:

- ما تتضمنه استعارات المعري من نسق معرفي تجريبي، ممّا فرض علينا الاستئناس بآليات هذا المنهج؛ لاستكناه أثر الاستعارة في فهم الشاعر لنفسه وللحياة وللكون وللأشياء من حوله.
- اعتباره النصَّ الأدبيّ جزءًا من التجربة، بخضوعه للثقافة والبيئة والإدراك والفكر والتخييل؛ لذلك فإنّ معالجة النص الأدبي تستلزم معرفة تلك الآليات العرفانية.
- ما يسم هذا المنهج من انفتاحٍ معرفي على تخصصات عدّة، كعلم النفس واللسانيات وعلم الحاسوب وعلم الأعصاب والفلسفة وغيرها؛ ممّا يمنح هذا المنهج كفاية تأويلية في مقاربة النصوص الأدبيّة.
- ما يذهب إليه هذا المنهج من مركزية جسدية في صوغ الأفكار المنطلقة من اللاوعي ومن التخييل؛ ووفقًا لذلك فإن هذا المنهج قادر على أن يُعيد قراءة النص الأدبي قراءة جديدةً تختلف عن سواها من القراءات التقليدية التي ركّزت على مركزيّة الذهن والعقل.

ولأنَّ دراسة التصوّر العرفاني لاستعارة العقل في لزوميات «أبي العلاء» وفْقَ إجراءات المنهج العرفانيّ، تُعَدُّ مبحثًا جديدًا لم يُسبَقْ إليه ولم تُفرَدْ لهُ دراسةٌ مُستقلّة، فإنّ ذلكَ ما يُكسبُ هذا البحثَ

جِدّتَه وطرافته، فليسَ هناكَ دراساتٌ سابقة –فيما نعلم– تناولت(استعارة العقل) التصورية في لزوميات أبي العلاء المعري، وفق التصور الذي يطرحه البحث. لكنْ ثمّةَ دراسات تناولت لزوميات أبي العلاء المعرّي بالدراسة النقديّة، أو تناولت استعارة العقل في مدونات أخرى، من قبيل:

١- أحمد أمين(سلطان العقل عند أبي العلاء) ضمن كتابه(فيض الخاطر)، مؤسسة هنداوي، القاهرة ـ ط١ ـ ٢٠١٢م ـ ج٦. حيث تُعنى هذه المقالة بما يذهب إليه المعري من أهمية العقل والتفكير، وجعله إياه إمامًا يُهتدى به، فلا حاجة إلى انتظار إمام من البشر ليهدي الناس.

٢- أحمد حجازي، (التناص في لزوميات أبي العلاء المعري)، رسالة ماجستير، جامعة بنها ـ مصر ـ ٢٠٠٧م. ويُعنى هذا البحث بدراسة شعر المعري وعلاقته بالنصوص التراثية، والانطلاق منها إلى فضاء النص.

٣- محمد الحصايري، (محاولة في فهم أبي العلاء المعري: منطق الفكر العلائي من خلال اللزوميات)، دار المعارف ـ القاهرة ـ ط١ ـ ٢٠١١م. يهتم هذا البحث بالنظرة الهيكيلية المتكاملة للزوميات وفق منطق داخليّ لفكر المعري.

٤- شعيب خلف ـ (التشكيل الاستعاري في شعر أبي العلاء المعري) ـ العلم والإيمان للنشر ـ ط١ ـ ٢٠٠٩م. يدرس هذا البحث الاستعارة وتشكيلاتها دراسة أسلوبية إحصائية.

٥- الطاهر الهمامي ـ (الأعمى الذي أبصر بعقله: «قراءة في لزوميات المعري» ) ـ قادمون من التراث ـ ط٢ ـ ١٩٩٢م. عني هذا البحث بالعقل بوصفه موضوعًا وأداةً للتفكير ـ وخصص فيه الحديث حول نقد المعري لكثير من الأوضاع الاجتماعية والفكرية والدينية وغيرها.

٦- عبدالله الحراصي ـ (استعارات العقل عند موسى بن ميمون نموذجًا) ـ مجلة نزوى ـ سلطنة عمان ـ ع٢٢ ـ أبريل ٢٠٠٠م ـ ثمّ نُشر هذا البحث ضمن كتابٍ للمؤلف بعنوان(دراسات في الاستعارة المفهوميّة) ـ كتاب نزوى ـ سلطنة عمان ـ الإصدار الثالث ـ ٢٠٠٢م. ويسعى هذا البحث إلى تطبيق رؤية جسدنة العقل على التفكير الفلسفي، إذ يقوم باستقصاء أبعاد التجسيد في فلسفة موسى بن ميمون الأندلسيّ، من خلال الآليات العرفانية، وقد خلُص في النهاية إلى أن الانعتاق من ربقة المادّة أمر محال.

إلاّ أنّ هذه المؤلفات، مع عنايتها بالعقل أو اللزوميات، لا صلة لها بما يهدف إليه بحثنا من دراسة استعارة العقل في لزوميات «أبي

العلاء المعرّي»، ومقاربتها مقاربة عرفانية، وفق آليات النظرية العرفانيّة.

إذ يهدفُ هذا البحثُ من وراء دراسة استعارة العقل في لزوميات «أبي العلاء المعري»، في ضوء المنهج العرفاني، إلى ما يلي:

١. مقاربة مدونة عربية تراثيّة، هي لزوميات أبي العلاء المعري، مقاربةً نقديّةً حديثة وفق آليات المنهج العرفانيّ؛ مما يؤكد على أن شعرنا العربي يقبل القراءة في ضوء تلك الآليات الحديثة.

٢. إبراز حيويّةِ شعرنا القديمِ، وقدرته على الانفتاح على مناهج التحليل والتأويل الحديثة، فلزوميات أبي العلاء المعرّي، مثلا، تقبل الاندراج في السيرورة التأويليّة لاستعارة العقل، في ضوء آليات المنهج العرفاني.

٣. إثبات حقيقة أنّ الأفكار والتصورات الاستعارية إنّما هي كياناتٌ مجسدنة، والوقوف على ذلك بجلاء في تحليل استعارة العقل لدى أبي العلاء؛ حيث تبدو مَقْولةُ العقلِ ذات بعد تجريبي مجسدن خاضع للفهم البشريّ.

٤. البرهنة على أن النسق التصوري الذي سيّرَ فكرَ الشاعر وإدراكَهُ، له طبيعةٌ استعارية، إذ إن بَنْيَنَةَ تلك التصورات لاستعارة العقل إنما تحدث في مستوى عرفانيّ تجريدي أعلى، وإنّ ذلك المستوى العرفانيّ تحكّمَ في لاشعور الشاعرِ، وبدا ذلك في سطح العبارة اللغوية.

٥. بيان أثر ذلك اللاوعي الذي قاد الشاعرَ المعريَّ إلى مبادئ وتصورات عامة، بصورة تلقائية، وهذه المبادئ العامة تستلزم أَنسقةً كاملةً من التّصورات الكامنة في الذّاكرة، وليس كلماتٍ أو تصوّرات فرعية؛ مما يعني أنّ ذهن المعري هو ذهنٌ حوسبيّ يُعالج المدخلات بشكل آلي ويُضيف عليها فهمه البشري وتجربته الذاتية.

وأفضت معالجة إشكالية البحث إلى التزام خطّة منهجية تتضمّن مقدمةً وتمهيدًا وثلاثةَ فصولٍ وخاتمة:

فأما المقدّمة، فتطرحُ «المشكليّة» التي يسعى البحثُ إلى معالجتها، ومبرّرات اختيارها، والمدوّنة الأدبيّة التي يتمّ في ضوئها اختبار المنهج العرفاني، كما تُوضِّحُ التمشّي المنهجيّ المعتمد في تناول هذه المشكليّة، وتُبيّن طرائق تناوُلها في فصولٍ ومباحث.

وأمّا التمهيد، ففيه تأصيلٌ نظريّ وظيفيّ، يسعَى إلى توضيحِ بعْض النظريّات والمفاهيم التي استفدنا منها في مقاربة لزوميات أبي العلاء المعري،، في القسم الإجرائي من البحث، كمفهوم العرفانية، والمرتكزات الفلسفية التي تتكئ عليها العرفانية.

وأمّا الفَصْل الأوّل: فمعنونٌ ب، (مَقْوَلة بنية العقل الفلسفيّة في لزوميات المعري)، ويبحث هذا الفصل في «مفهوم العقل المُجَسدَن» في لزوميّات المعرّي؛ ذلك أن تصوّرَ الشاعر للعقل مُنْبَنٍ على استعاراتٍ لا واعيَةٍ، مَقْوَلَتْ لديه العقلَ في صورةٍ بيولوجيّةٍ لا تنفصل عن الجسدِ ومحيطه. ويتوسّلُ هذا الفصل لاكتناهِ بنية العقل

لدى المعرّي بآليّتيْن رئيستين تمثلان مبحثين أساسيين، أوّلهما: مفهوم العقل في لزوميات المعرّي في ضوء نظريّة المَعرفة الموسوعيّة. والثاني: التجذُّر الإبستيمي للعقل في لزوميات المعري. وأمّا الفصل الثاني: فموسوم ب، (الاستعارة التصوّرية الكبرى في لزوميات المعرّي: «العقل إمام» ومتعلّقاتها) : إذ إنّ الاستعارةَ أداةُ مَفْهَمَةٍ وتمثيلٍ للمفاهيمِ وتصوّرٍ لكلِّ مظاهرِ الفكر. فقد بدا لنا العقل في اللزوميات مُجَسدَنًا بوصفهِ إمامًا في ضوء نظريات كلٍّ من «لايكوف» و«جونسون» و«فوكونيي» و«مارك تورنر»، وذلك وفق التصورين التاليين، اللذين يمثّلان المبحثين اللذين ينهض عليهما هذا الفصل ـ وهما:

- استعارة العقل التصورية في لزوميات المعرّي وفق نظرية «لايكوف» و«جونسون»،
- وشبكة المزج المفهومي لاستعارة العقل في لزوميات المعرّي.

وأمّا الفَصل الثالث: فتخيّرنا له(التصوير الذهني الاستدلاليّ لحُجّيّةِ العقل في لزوميات أبي العلاء المعري) عنوانا، و يُعنى هذا الفصْلُ بتتبُّعِ العرفانيّة الاستدلاليّة لحجّيّة العقل لدى المعرّي، في مبحثين، من خلال توظيف «نظريّة الأفضية الذهنية» في لزوميات المعري، في المبحث الأوّل، و استخدام الحوسبة الاستدلاليّة المبرّرة لحُجّيّةِ العَقْلِ في لزوميات المعري، في المبحث الثاني.
وأمّا الخاتمة: ففيها تجليةٌ لأهمِّ ما توصَّل إليه البحثُ من نتائجَ وأفكار وإضافات، وتوصيات.

وقد صادفتنا في معالجة إشكالية هذا البحث صعاب وعقبات، أبرزها: نُدرةُ الدراسات العرفانية التطبيقية، لاسيما ما يدور على الاستعارة التصورية في شعر «أبي العلاء المعري»، الأمر الذي حدا بنا إلى الاعتماد علَى مراجعَ أساسيّةٍ في فهمِ النّظريّة، والاجتهاد الذاتيّ في تطبيق تلكَ الآليات على النماذج الشعريّة. ولعلّ من أهمّ المراجع التي استفدنا من إجراءاتها العرفانية مؤلفات كلّ من «الأزهر الزناد»، و«عامر الحلواني»، إلاّ أنها عُنِيَتْ ببعض النظريات، ولم تأتِ على بعضها الآخر؛ لما تتّسم به العرفانية من اتساع معرفي، ومن مراجعات واستحداثات لبعض أفكارها وأصولها النظرية.

ولا يخفى كون النظرية العرفانية مازالت حديثة عهد، وأنّها تضمّ داخلها نظريات عدّة ودراسات متباينة، مما يجعل الإلمام بها جميعًا أمرًا عسيرًا؛ لذلك توخّينا أن نقارب النماذج الشعرية في ضوء نظريات متقاربة في الإجراء فرضتها علينا المدوّنة؛ لنستخلص من ورائها هدفنا الذي نسعى إليه وهو معرفة الكيفية التي اشتغل بها ذهن المعري في مقولته استعارة العقل وكيفية حوسبته حوسبة ذهنية؟

ونشير إلى أنّ مقاربة استعارة العقل في اللزوميات، لا يُرادُ بها الاستعارة بمفهومها العربي[1]، أي بكونها ادّعاءً أو تشبيهًا حُذفَ

---

(١) عرّفها القُدماءُ ـ كالعسكريّ – بأنّها: نقل العبارة عن استعمالها الأصليّ إلى غيرِه لغرضٍ بلاغيّ، أمّا عبدالقاهر الجرجاني فقد أوجد لها مفهومًا

أحدُ طرفيه، بل انتهجنا ما نهجته البلاغة الغربية الحديثة من توسيع دائرة الاستعارة، أي تبعًا للبلاغة الإنجليزية التي تنظر للجملة إذا خلت من أداة تشبيه على أنها استعارة،، كما في أمثلة «لايكوف» و«جونسون» (١)، (الجدال حرب) و(الزمن مال) . فما نعنيه من الاستعارة هو التصور الاستعاري الذهني.

وتجدر الإشارة إلى أنّنا حصرنا استعارات العقل في اللزوميات فوجدناها تتواتر فيما يقارب السبعين مقطوعة، فاستللنا منها الشواهد المدروسة، ولم نُورد النص بأكمله خشية أن يطول البحث، ولعدم جدوى ذكره كله فيما نرومه، إلاّ ما اندرج منها فيما يسمّيه العرفانيون بالانسجام الاقتضائي والأدوار العرفانية، أي في البنية الاستعارية الكبرى وشبكة الإسقاطات المنسجمة معها، بما يجعل من الاستعارة التصوّرية الكبرى وفروعها الصغرى نسيجا نصّيًا.

كما نود أن نَلفت الانتباه إلى أنّ بعض النماذج الشعرية التي قمنا بمقاربتها في بعض المباحث قد تكرّر ذكرها في مبحثٍ لاحق؛ وما

---

جديدًا إذ يراها ادّعاءً دلاليًّا فهي ادّعاءُ معنى الاسمِ لشيءٍ. يُنظر: أبو= =هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق: على البجاوي و محمد أبو الفضل ، دار إحياء الكتب العربية ، ط١، ١٩٥٢م، ص ٢٦٨. وعبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني ـ مصر، ط٣، ١٩٩٢م، ص٤٣٤

( ١ ) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبدالمجيد جحفة، دار توبقال ـ الدار البيضاء المغرب، ط٢، ٢٠٠٩م، ص ٢٥

سوّغ لنا ذلك هو زاوية النظر النقدية المختلفة لذلك النص المحلّل، فتارة يردُ هذا النص، مثلاً، بوصفه نموذجًا على بَنْيَنَة المزج المفهومي لاستعارة العقل في ذهن المعري، وتارةً أخرى يبدو مثالاً جيّدًا على عملية الربط الذهني في مقولة المعري لاستعارة العقل. وما نذهب إليه أنّ بعض النصوص الأدبية تقبل التحليل النقدي بآليات منهجية متعدّدة.

وقد عمدنا لتبيان عملنا الإجرائي واستقامة مؤدّاه، إلى أنْ نُمهّدَ له، في كل فصل، بمهادٍ نظريّ، يوضّح الأرضية المعرفية والمصطلحية التي اشتغلنا عليها، وقد راعينا في ذلك الإيجاز، إلا فيما اقتضت الحاجة إلى توضيحه وتدقيقه.

ختامًا، فإنّا لم ندّخر جهدًا في هذا البحث، فإنْ أصبنا فمن توفيق الله تعالى، ثم بفضل إرشادات سعادة الأستاذ الدكتور عامر الحلواني، ودروسه التي ذللت أمامنا كثيرًا من الصعاب، وإلاّ فذلك من جُهدنا البشريّ المحدود.

# تمهيد نظريّ

وفيه(تأصيلٌ نظريّ) وظيفي وجيز، يسعَى إلى توضيحِ بعْض المفاهيم والمصطلحات والنظريّات التي اتّكأ عليها البحثُ في دراستِهِ لزوميات أبي العلاء المعري، بإيجاز،، ومن أهمّ تلك المفاهيم النظرية ما تكشف عنه العناصر الثلاثة التالية:

١. النظريّة العرفانيّة ـ تعريفها ـ وآليات اشتغالها.
٢. أهمّ المرتكزات الفلسفية للنزعة العرفانية.
٣. مفهوم العقل في الفلسفة العرفانيّة.

إنّ استكناه استعارة العقل في لزوميات «أبي العلاء المعري»[١]، وفق المنهج العرفاني، تقتضي ضرورةً ـ قبل ذلك ـ التعريف بهذا المنهج

---

( ١ ) هو أحمد بن عبدالله، أبو العلاء المعرّي( ٣٦٣ ـ ٤٤٩ه ) ، له نتاجٌ معرفيّ وأدبي وفلسفي جمّ، ومن أهمّ كتبه ديوان( لزوم ما لا يلزم ) أو اللزوميّات، وفيه لم يلتزم طريقة السابقين في الأغراض الشعرية، بل سلك طريقًا آخر، جعل فيه للعقل والفكر والفلسفة نصيبًا بارزًا في مقطوعاته الشعرية، مما حدا بطه حسين ليصفه بأنه كتاب فلسفي، ناجم عن عقل فلسفي قادر على إحداث التوازن في الوجود وقضاياه؛ وقد عُني في لزومياته بالعقل الناقد لكثير من الأفكار، والشاكّ الرافض للتيقّن والأوهام الموروثة دون تجربةٍ ذاتية، فالتجربة ـ لديه ـ هي التي تُبرز إمكانات العقل.
للاستزادة، يُنظَر: طه حسين، المعري: أشاعر أم فيلسوف؟، مجلة الهلال – القاهرة، ع٨، مج٤٦، يونيو ١٩٣٨م، ص٨٤٩، وشعيب خلف بلاغةالمفارقةفي إنسانيات أبي العلاء في اللزوميات، مجلة فكر وإبداع،=

و تحديد آليات اشتغاله، وإبراز أهم مرتكزاته الفلسفية، لاسيما ما تتضمنه من مصطلحات تمثّل المسلك الأوّل الذي يترسّمه الباحث للبناء المعرفي السليم؛ فأي علمٍ من العلوم لا يمكن الولوج إليه إلا من خلال مصطلحاته التي تمثل مفاتيح المعرفة وبها يتيسّر الاهتداء إليه[١] .

ومصطلحات العرفانية تكتنزُ مفاهيم مركّزةً قابلة للوصف، وقد استُجلبَت من علوم متضافرة شتى كالفلسفة وعلم النفس وعلم الأحياء واللسانيات والحاسوب وغيرها[٢] ـ ويدلّ هذا التضافر على

---

=رابطة الأدب الحديث ـ القاهرة، ج٧٢، ديسمبر٢٠١٢م، ص١٣٩، وسحبان محمود خليفات، الجوانب الميتافيزيقية للنفس ونظرية المعرفة عند أبي العلاء المعري، مجلة دراسات ـ الجامعة الأردنية ـ الأردن، مج١٢، ع٣، ١٩٨٥م، ص٦٤

( ١ ) ذكر «التهانوي» في مقدمة كتابه أهمية تحديد المصطلح مبينا أن الاشتباه في الاصطلاح يُفضي إلى عدم الفهم أو الانفهام، إذ يقول: ''إنّ أكثر ما يحتاج به في تحصيل العلوم المدوّنة والفنون المروّجة إلى الأساتذة هو اشتباه الاصطلاح، فإنّ لكل علم اصطلاحا خاصا به إذا لم يعلم بذلك لا يتيسّر للشارع فيه الاهتداء إليه سبيلا، وإلى انفهامه دليلا'' . محمد بن علي الحنفي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ج١، ص١

( ٢ ) كاستجلاب مصطلح "المقولة" من الفلسفة، و"الجشطالت" من علم النفس، و"البنيات العصبية" من علم الأحياء، و"الحوسبة الذهنية"

=من علمالحاسوب، وغيرها من المصطلحات الجمّة التي سيرد بعضها في هذه الرسالة.

اندكاك الحصون بين العلوم والتخصصات، فلا يوجد فصل صارمٌ بينها. بيد أن تلك المصطلحات لم تعد تحمل المفهوم ذاته الذي كانت عليه سابقًا؛ فالمقولة والصدق والإحالة والذهن وغيرها غدت تحمل في أغلب الأحيان مضامين مغايرة.

وإنّ العرفانية بوصفها منهجًا حديثًا إنّما بُنِيَتْ «على الملاءمة بين النسقين المفهومي والمصطلحي [ ... ]، إذ المفهوم تكوين تصوري يتشكل في نسق ذهني تربطه علاقة قصدية مع مصطلح يتشكل في نسق لساني خاص به»[1]؛ ممّا يعني أنّ فهم هذا المنهج الحديث يتطلّب فهمًا دقيقًا لمصطلحاته ومرتكزاته الفلسفية والمعرفية.

ولمّا كان ذلك كذلك، فإنّ توظيف هذا المنهج في تحليل استعارة العقل في اللزوميات، في ضوء المقاربة العرفانية، يحتّم علينا أولا الإجابة عن التساؤلات التالية:

ما العرفانية؟ وما آليات اشتغالها؟ وما مرتكزاتها الفلسفية؟ وهل جدّدت نظرتها لمفهوم «العقل» الذي دارت عليه كثير من النظريات الفلسفية الكلاسيكية؟

---

(١) خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، منشورات الاختلاف - الجزائر، ط١، ٢٠١٣م، ص١٥

## ١ـ النظريّة العرفانيّة ـ تعريفها ـ وآليات اشتغالها:

العرفان لغةً مصدر الفعل(عرَفَ، يعرفُ، عِرفانًا) ـ وهو، كما جاء في لسان العرب[١] ـ : العلم. وكذلك جاء في القاموس المحيط[٢] : عَرَفَهُ يَعْرِفُهُ مَعْرِفَةً وعِرْفانـًا وعِرفَةً وعِرِفَّانـًا، بكَسْرَتَيْنِ مُشَدَّدَةَ الفاءِ: عَلِمَه، فهو عارِفٌ وعَريفٌ وعَروفَةٌ. فالعرفانُ وفق المعاجم اللغويّة يُحدُّ بأنّه العلم، إلاّ أنّ العرفان والعلم وإن اشتركَا في المعنى، فهما ينفصلانِ بتحديد.

وقد أشارَ «أبو هلال العسكريّ» إلى الانفصال في تحديد كلا المصطلحين: (المعرفة) و(العلم)، مؤكّدًا أنّ العلمَ أشملُ، وتندرج المعرفة تحته، إذ يقول: «إِنّ الْمعرفَة أخص من الْعلم لِأَنَّهَا علمت بِعَين الشَّيْء مفصلا عَمَّا سواهُ، وَالْعلم يكون مُجملا ومفصلا [. . . ] فَكل معرفَة علم وَلَيْسَ كل علم معرفَة؛ وَذَلِكَ أَن لفظ الْمعرفَة يُفِيد تَمْيِيز الْمَعْلُوم من غَيره، وَلَفظ الْعلم لَا يُفِيد ذَلِك إِلَّا بِضَرْب آخر من التَّخْصِيص فِي ذكر الْمَعْلُوم.»[٣]، فالمعرفةُ علمٌ تفصيليٌّ يتمّ من خلاله تمييز المعلوم من غيرِه.

---

( ١ ) ابن منظور، لسان العرب، مادّة( ع، ر، ف )

( ٢ ) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادّة( ع، ر، ف )

( ٣ ) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة ـ القاهرة،( د. ط ) ، ١٩٩٧م، ص٨٠

والمعرفةُ تختصُّ بإدراك الشيء بعد جهْلِهِ، ومعرفته بعد خفائه، فهي معرفةٌ كسبيّةٌ[1] حصوليّةٌ[2]، تتطلّبُ جهدًا أو نشاطًا ذهنيًا للوصول إلى المعلومة أو معالجتها، حيث يقول «الشريف الجرجانيّ»: ((والمعرفة أيضًا: إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بجهل، بخلاف العلم، ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف.))[3]، ويخصّص بعض اللغويين المعرفةَ في إدراك صورة

---

(١) المعرفة الكسبيّة هي التي تقوم على نشاطٍ ذهني لمعالجة المعلومة، وقد أشار الكفويّ إلى أنّ العرفان هو علمٌ كسبيّ ذو نشاطٍ في الفكر والذهن، فيقول: "والعرفان يسْتَعْمل فِي الْمحل الَّذِي يحصل الْعلم بِوَاسِطَة الْكسْب ". أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش و محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط٢، ١٩٩٨م، ص ٦١١

(٢) يُقسّم المناطقة العلم إلى قسمين: علم حصوليّ كسبيّ، وعلم حضوريّ إشراقيّ، يقول التهانوي: "العلم الذي هو مورد القسمة إلى التصوّر والتصديق في فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدّد الذي لا يكفي فيه مجرّد الحضور، بل يتوقّف على حصول مثال المدرَك في المدرِك، ويقال له العلم الحصولي، إذ هو المقصود هناك، فإنّ المعلومات المنطقية لا تتجاوز عنه، لا مطلق العلم الشامل له، وللعلم الإشراقي الذي يكفي فيه مجرّد الحضور كعلم الباري تعالى وعلم المجردات المفارقة وعلمنا بأنفسنا، ويقال له العلم الحضوري". محمد بن علي الحنفي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ج١، ص٤٥٦

(٣) علي الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٩٨٣م، ص٢٢١

الشيء ذهنيًّا، والعلمَ في إدراك ذات الشيء، وإدراك الذهن لصورة الشيء أسمَى من إدراك الشيء ذاته؛ لما في المعرفة من إعمال جهدٍ وتحفيزٍ للذهن والفكر. [1]

ويقسّم المناطقة العلم إلى تصور وتصديقٍ، وقدْ «خُصّ التَّصَوُّر لبساطته بِالْقِيَاسِ إِلَى التَّصْدِيق بالتعرُّف، وَخص التَّصْدِيق لتركّبه بالتَّعَلُّم» [2]، فالتصوّر مختص بالمعرفة، والتصديق بالعلم، إذ التصوّرُ هو حصول صورة الشيء في العقل [3]، ويُسمّيه البلاغيون بالتخييل؛ لما يقوم عليه من نشاطٍ ذهنيٍّ تخييليّ، والمعلومات التصوّرية هي معلوماتٌ تخييليّة، وفق هذا المنحى المنطقي والبلاغي، .

---

( ١ ) يقول الكفوي: "وَقد يسْتَعْمل الْعرْفَان فِيمَا تدْرك آثاره وَلَا تدْرك ذَاته، وَالْعلم فِيمَا تدْرك ذَاته، وَلِهَذَا يُقَال:( فلَان عَارِف بِالله ) وَلَا يُقَال:( عَالم بِالله ) ، لِأَن مَعْرفَته لَيست بِمَعْرفَة ذَاته، بل بِمَعْرِفَة آثاره، فعلى هَذَا يكون الْعرْفَان أعظم دَرَجَة من الْعلم. " أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص ٦١٢

( ٢ ) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف ـ مصر، ط٣،( د. ت ) ، ص ١٣٥

( ٣ ) محمد بن علي الحنفي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص٤٥٦

فالمعرفة في تعريفات المعاجم اللغوية وكذلك المنطقية، تُعدّ صورةً أخصّ من العلم، وتشترط أن تكون في العلم التفصيلي دون المجمل، وهي تُعنَى بإدراكِ الشيء بعد الجهل به، ولا يتم هذا الإدراك إلا من خلالِ نشاطٍ ذهنيّ يقوم به العقل، وتختص المعرفة بالجانب التصوّري للعلم دون التصديقيّ، فهي تخييليّةٌ ذهنيّةٌ. وليس خافيًا على من يُنعم النظرَ في العرفانيّة(Cognitivism) أنْ يلمس تقاربًا بين هذه التوجيهات اللغوية والمنطقية من جهة، وما تذهب إليه النظرية اللسانية العرفانيّة من جهة أخرى، من قبيل تخييلية العرفان وأنشطته الذهنيّة التصورية.

أمّا العرفانُ [1] اللسانيّ، اصطلاحًا، فهو ترجمةٌ لكلمة (Cognition)، حيثُ تدلّ هذه المفردة عمومًا على المعرفة، وقد

---

(١) تختلف اللسانيات العرفانية عن العرفانية الإسلاميّة وإن اشتركتا في المصطلح، فهذه الأخيرةَ تقوم على الكشف الباطني والمشاهدة القلبية، لا على الحسّ والتجربة، وتتحدّد وجهتها بجهدٍ ذاتيّ حَدْسيّ، تنكشف فيه للفردِ الحقيقةُ الموضوعيّة. وأُطلق على ذلك الكشف مصطلح "العرفان" تعبيرًا عن طريقٍ معرفيّ يحصلُ عند العارفِ والحكيم بالإلهام والكشف القلبيّ، وهنا إشارةٌ إلى أنّ العرفان يتحصّل العلم به عن طريقِ الإلهام أو الوحيِ لا عن طريق التجريب المُجسدَن. وقد قابلَ مصطلح العرفان الإسلاميّ ثلاثة مصطلحاتٍ أو مسالك معرفيّة تحمل نفس دلالة العرفان أو تكون قريبًا منها، وهي: الغنوصيّة، والإشراق، والصوفيّة. يُنظَر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت، ط١، ١٩٩٩م، ص ص XVII ـ XX

حدّها بعض الفلاسفة بأنّها «المعرفة بالمعنى العام جدا، وبنحو خاص، تفسير انطباع حسي.»[١]، فهيَ معرفةٌ ذاتُ انطباعٍ حسيّ، وفق هذا التصوّر الفلسفيّ، أي إنّ المعرفة لا تتم إلا من خلال الحواسّ، حيث تُعنى بتفسير الانطباعات التي كوّنتها الحواس حول الأشياء.

وهذا التحديد الفلسفي الكلاسيكي لمفهوم العرفان لم يُعْنَ بالتصوّرات المتمركزة على الجسد، بخلاف ما تتبنّاه العلوم العرفانية الحديثة، بنقضها لما ذهبت إليه الفلسفة الكلاسيكيّة من كون المعرفة هي العلم بالمعنى العام المتكوّن من خلال الحواسّ،، حيث أكّدت على أنّ المعرفة ما هيَ إلاّ نشاطٌ ذهني يعالج المعلومات وفق مركزيةٍ جسديّة، مما يعني أن البنى الذهنية هي كياناتٌ مُجسدنة، وأنّ التصوّرات المعرفيّة هي بنياتٌ عصبيةٌ تنطلق من الدماغ وتفاعله مع محيطه الماديّ، وأنّ التجربة الجسديّة هي التي تحكم معارفنا وأنساقنا الفكريّة، فالذهنُ مجسدنٌ وليس متعاليًا على الجسد، ومعرفتنا للأشياء تتمّ بإحالتها على تصوراتنا لها في الخارج.

ويمكن تعريف العرفانيّة اللسانيّة من خلال مجال اشتغالها المعرفي وما ترتكز عليه من مبادئ فلسفية. فهي «ترجمة

---

( ١ ) أندريه لالاند، قاموس لالاند الفلسفي، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ـ بيروت، ط٢، ٢٠١١م، مج١، ص١٧٧

لمصطلحِ"( *Cognitivism* )"[1]، وهيَ مذهبٌ قائم على مفهوم

---

( ١ ) تتنازع هذا المصطلح( Cognitivism ) عدّة مقابلات عربية، حيثُ نجد أربعَ ترجمات لهذا المصطلح، هي: العرفانية، والعرفنيّة، والإدراكيّة، والمعرفيّة:

- حيث نلحظُ ـ مثلاً ـ الأزهر الزنّاد، يُفضّل مصطلح العرفانية دون الإدراكية والمعرفيّة، ثم ينحتُ من العرفانيّة مصطلح( العَرفَنَة ) ؛ ليكون مقتصرًا على المنهج العرفاني اللساني، ونأيًا به عن الاشتراك الدلالي مع العرفانية الصوفيّة، لذا نجده يعنون بالعرفنية كتابيه:( نظريات لسانيات عرفنية ) و( النصّ والخطاب؛ مباحث لسانيّة عرفنيّة ) ، وفي مقالة له نشرها في مدونته الإنترنتية بعنوان( في مصطلح "العرفنة " ومشتقاتها ) ، يقول: "كلمة( عرفان ) مشتركة في الاستعمال القديم وفي الاستعمال الحديث، إذ تدلّ على معنى الشّكر ولها جريان واسع في مجال التّعبّد والتّصوّف وفي مجال البحوث الفلسفيّة الماورائيّة( الغنوصيّة ) ، وكلمة( معرفة ) مقابلة لمفهوم( knowledge, connaissance ) كما أنّ( إدراك ) تقابل مفهوم( perception ) ، وجميعها ـ كما هو معلوم ـ ذو مرجعيّات نظريّة كلاسيكيّة. " وأشار الزناد إلى أنّ العرفنيات خرجت عن تصورات أرسطو لذلك كانت استعاضة اللسانيين العرفنيين بمصطلح( cognition ) عن الثالوث المعروف:( knowledge, connaissance, perception ) ، ثمّ ذكر أنّ من النوادر التي جعلته يعدل عن( العرفان ) إلى العرفنة هو ما يحمله المصطلح الأوّل من حمولات صوفية غنوصيّة. يُنظَر مدونة الزناد على الشبكة: http://lazharzanned. blogspot. com/2012/04/blog-post_22. html
- إلا أنّ باحثًا آخر وهو عمر بن دحمان تخيّر( المعرفية ) مقابلاً لمصطلح( cognition ) ، وقد ذيّل بها أطروحته للدكتوراه: الاستعارات والخطاب الأدبي، مقاربة معرفية معاصرة، وله كذلك بحث منشور في مجلة=

العرفان، وهو نشاطٌ لمعالجة المعلومة والتمثيل لها طبيعيًّا أو اصطناعيًّا»[1]، وقِوام هذا النشاط هو الذهن والعقلُ، حيثُ تبحثُ

---

=الخطاب ع١٤، بعنوان: المعرفة، الإدراك، العرفنة، بحث في المصطلح، ناقش فيه ما ذهب إليه الأزهر الزناد من اختيار هذا الأخير لمصطلح "العرفنة"، ساردًا تعريفات المعرفة والإدراك من مصادر فلسفية وأخرى نفسية، مستنتجًا من وراء ذلك أنّ كثيرًا من تلك المصادر ترجمت( cognition ) و( knowledge ) بلفظ "المعرفة"، أمّا إدراك فيقابل المصطلح( perception ) ، وخلُصَ من خلال عملية الإحصاء التي قام بها إلى أنّ كتب الفلسفة اهتمّت بتحديد مفهوم "معرفة" كمقابل لمصطلح( knowledge ) ، أمّا المصطلح( cognition ) فيبرز في المعاجم المختصة بعلم النفس؛ ولذا فإنّ بن دحمان يرى أن مصطلح( المعرفيّة ) هو الأنسب من بين كل المصطلحات، منتقدًا في الوقت نفسه اختيار الزناد لمصطلح "العَرْفنة" الذي لا يخلو من تكلّفٍ، حيث لم يرد عن العرب صيغة( فَعْلَنَ ) ، مشيرًا إلى أنّ تبريرات الزناد لم تكن ذات كفاية تبريريّة ـ حسب رأيه ـ .

- أمّا محيي الدين محسب فيتخيّر مصطلح( الإدراك ) دون المصطلحات الثلاثة المذكورة، لكون الإدراك يشمل الحس والتجربة والخيال والعقل والوهم، بالإضافة إلى ما يُضفيه من الجسدنة، إذ إنّ كل تلك الأبعاد تجعل ( الإدراك ) هو المقابل الأدق ـ في نظر محسب ـ لمصطلح( cognition ) ، يُنظَر: محي الدين محسب، الإدراكيات والتأسيس المعاصر لعملية النقد الأدبي، مجلة علامات – السعودية، ج ٧٦، ص ص٤١ ـ ٤٤

( ١ ) عامر الحلواني، المنوال المنهاجي والرهان العرفاني، الاستعارة التصورية في أشعار الهذليين، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ صفاقس، ط١، ٢٠٠٩م، ص٤٩

العرفانية في كيفية اشتغال الذهن ومعالجته للمعلومات، معالجةً لا واعية، ولا تتمّ هذه المعالجة إلاّ من خلال الفهم الاستعاريّ؛ ولهذا السبب فقد عُدّت الاستعارةُ التصوّريّةُ من أهمّ مباحث العرفانيّة، باعتبارها موضوع درس وتحليل وتأويل، ومصدرًا مهمًّا من مصادر التجربة والمعرفة في آنٍ معًا، فالاستعارة ليست حيلة بلاغية أو ترفًا أسلوبيًّا أو جمالاً لغويا فحسب، بل هي نشاطٌ ذهني فكري. وقد أوضح كلٌّ من «لايكوف»Lakoff و«جونسون» (Johnson) أنّ التصوّرات المجرّدة هي استعاريّة بشكلٍ كبير[1]، فجلُّ تصوراتنا انبنت من خلال الإسقاطات الاستعاريّة، بل إنّ مما يُميّز الإنسان عن سائر الحيوانات، كونه كائنًا استعاريًّا يُمقوِلُ الأشياء من خلال الاستعارة المُجَسدَنة.

إنّ العرفانيّة تُعنَى بالبحثِ في كيفيّة اشتغال الذهن والذكاء[2]، اشتغالاً آليًّا ميتافيزيقيًّا، فنحنُ كائناتٌ استعاريّةٌ، تنبثق تصوّراتنا نحو الأشياء بصورةٍ آليةٍ سريعة خارج دائرة الوعيِ، وإنّ انبناءَ التصوّراتِ في الدماغِ، انبنتْ من اللاوعي، وتحكّمَت في تلك التمثيلاتِ الذهنيّةِ. وتجدر الإشارةُ إلى أنّ البَنْيَنَةَ هنا ليستْ مرتبطةً

---

( ١ ) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ترجمة: عبدالمجيد جحفة، الكتاب الجديد ـ ليبيا، ط، ٢٠١٦م، ص٣٧

( ٢ ) يُنظر: الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، دار محمد علي للنشر ـ تونس، ط١، ٢٠١٠م، ص ١٥

باللغةِ، لأنّها تحدثُ في مستوى عرفانيّ تجريديّ أبعَد، وهي ليستْ تمثيليةً للعبَارات اللُّغويّة أو التركيبيّة، وليستْ تمثيليّةً للعالم الخارجيّ[1]، بل هيَ بنينةٌ قارّةٌ في الذِّهن، ويتمّ فيها إسقاط ترسيمة على أُخرى، أو فهم مجالٍ ما من خلال مجالٍ آخر ماديّ وهذا ما يمنحُ العرفانيّة فهمَها الجديدَ(للصّدقِ)، فلا وجودَ لحقيقةٍ موضوعيّةٍ مطلقةٍ للأشياءِ، بل الحقيقةُ تجريبيّة.

هذا الفهم الجديد لماهيات الأشياءِ يضع تساؤلاً ملحًّا حولَ إشكالية(الواقعية)، فيرى «أرسطو»((ristotle*a* مثلاً، وفق التصور الفلسفي الكلاسيكي، ضرورة التماثل بين الأفكار وماهيات الأشياء في الخارج، بينما العرفانية تنقضُ هذا التصوّر،، فمثلاً، لا يمكن أن نلحظَ في استعارة(الحبّ دفء) من تماثلٍ بين ماهية(الحب) وماديّة(الدفء)، وقدْ أوضحَ كلٌّ من «لايكوف» و«جونسون» أنّ تجسّد الذهن/ العقل، كما يكشفه العلم المعرفيّ، يُزوّدنا بفهمٍ جديد للتلاؤم بين الذهن والواقع، أسمياه(الواقعيّة المجسّدة)، وهي واقعيّةٌ تستند إلى قدرتنا على الاشتغال بنجاح في محيطاتنا الفيزيائيّة[2]، فالواقعيّةُ ليستْ بما تتطابق فيه التمثيلات الذهنية مع الخارج، بل هي التلاؤم بين التمثيلات الذهنية وبَنْيَنتها في العقل من

(١) يُنظَر: وسيمة مصمودي، المقاربات العرفانيّة وتحديث الفكر البلاغيّ، كنوز المعرفة ـ عمّان، ط١، ٢٠١٧م، ص ١٥٢

(٢) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ١٥٠

خلال التجسدن، والفهمِ التجريبيّ الذي ينطلق من اشتغال العقل بمحيطه.

ويذهب كلٌّ من «لايكوف» و«جونسون» إلى أنّ الفهم التجريبي للغة يقودُ إلى مبادئ عامة، وهذه المبادئ العامة "تستلزم أنسقةً كاملةً من التصورات وليس كلماتٍ أو تصورات فرعية"[1]؛ ومن هنا يختلف الطرحُ الموضوعيُّ عن التجريبي، فالموضوعيّ يفهم اللغة بوصفها رموزا اعتباطية لها معنى، بينما الطرح التجريبيّ يعتبر المعنى مرتبطا بإسقاط خيالي يستعمل آليات مثل الكناية والاستعارة، تتيح للإنسان أن ينقل ما يقوم بتجربته بكيفية مُبَنْيَنَة إلى نماذج معرفية مجرّدة[2]، فلا وجود لكائن ما بعد بنيويّ، كائن بلا مركز، كل المعنى لديه اعتباطيّ غير مقيد بالجسد والذهن[3]، بل المعنى مُنبنٍ من خلال التجربة الجسدية، فيبني الإنسانُ معرفته بالأشياء من خلال جسده الماديّ.

هذه المعرفة، لدى العلوم العرفانيّة، هي معرفة لا واعية، حيثُ تتحكم الميتافيزيقا في نسَقِنا التصوّري اللاواعي وتُشكّله؛ ذلك أنها

---

(١) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبدالمجيد جحفة، دار توبقال ـ الدار البيضاء المغرب، ط٢، ٢٠٠٩م، ص ١٢٨

(٢) يُنظر: المرجع نفسه، ص ١١

(٣) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ٤٠

استعاريّة، وإننا إن لم نعرف لا وعينا المعرفي بصورة تامة ودقيقة فلن نتمكن من معرفة أنفسنا، ولا من فهم حقيقة أسس أحكامنا الأخلاقية وتأملاتنا الواعية[1]، فالذهن لا واعٍ ويقعُ تحتَ سيطرة التجربة الجسديّة، وهذا هو لُبّ الخلاف مع الفلسفة الكلاسيكيّة التي تفصل العقل عن الجسد، وتدّعي أنّ العقل متعالٍ على الجسدِ المادّي، وأنّ المرء يمكنه أن يفهم التصورات دون اللجوء إلى التجربة المُجسدنة، وهذا أمرٌ ترفضه العرفانيّة التي تذهب إلى أنّ الفكر والتصورات، كما أكّد كلٌّ من «لايكوف» و«جونسون»، كياناتٌ مُجسَّدة[2]؛ ذلك أنّ البِنياتِ العصبيّة للذهن هي المسؤولة عن هذا التفكير، وهذه البنيات التي تنهض بوظائف الأعضاء العصبية neurophysiology هي بنياتٌ فسيولوجيّة متجسدةٌ بالضرورة، وأن هندسة الشبكات العصبية لذهنك تحدد تصوراتك ونوع التفكير الذي تمارسه.

والعرفانيّة تجمع علوما شتى وتخصصات عدة تشترك جميعها في البحث حول ما له صلة بالذهن، وكيفية اشتغاله، مثل: علم النفس، واللسانيات، والأنثربولوجيا، والفلسفة، وعلم الحاسب. وتبحث عن أجوبةٍ دقيقة لأسئلة من قبيل: ما العقل؟ كيف نجعل تجربتنا ذات معنى؟ ما النظام التصوري؟ وإن كانت هذه الأسئلة ليست

---

( ١ ) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ص ٥٠ ـ ٥٢

( ٢ ) يُنظر: المرجع نفسه، ص ٥٣

بجديدة، إلا أنّ «لايكوف» يشيرُ إلى أنّ الجديد يكمنُ في بعض الأجوبة عنها[1]، فالعقل لم يعد المتحكّمَ في الجسد، ولم يَغْدُ الماهيةَ التي تميّز الكائن البشري عما عداه من سائر الحيوانات، بل هو تابعٌ للتصوّرات المجسدنة النابعة من تفاعل الجسد المادي بمحيطه الفيزيائي.

أمّا البحثُ عن الجذور التاريخية القريبة من بزوغ العرفانيّة فإنّها، وفق رأي بعض الباحثين، تضرب في أعماقِ مدى طويلٍ، وهنا التمسَ البعضُ استظهارَ جذورٍ بعيدة لمقولات العرفانيين، حتى يمتد النظر إلى أن يصل إلى القول بأنّ محاولات فهم العقل وعمليّاته، تعود على الأقلّ إلى فلاسفة اليونان كـ «أرسطو» و«أفلاطون»، وأحيانًا أخرى تصل إلى مدى قريب يتمثّل في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين[2]. وليسَ منافيًا للصواب القولُ بأنّ ثمّة شذراتٍ وردت منذ «أرسطو» حول العقل ومحاولات فهمه إلاّ أنّ الفهمَ الجديد للعقل المجسدَن لم يرد بمثل هذه الكيفيّة في تلك

---

(١) يُنظَر: جورج لايكوف، نساء ونار وأشياء خطيرة: ما تكشفه المَقْولات حول الذهن، ترجمة: عفاف موقو، ضمن كتاب( إطلالات على النظريات اللسانية والدلاليّة في النصف الثاني من القرن العشرين )، بإشراف: عزالدين مجدوب، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، ط١، ٢٠١٢م، ج١، ص ٣٢١

(٢) يُنظَر: محي الدين محسب، الإدراكيات، أبعاد إبستمولوجية وجِهاتٌ تطبيقية، كنور المعرفة ـ عمّان، ط١، ٢٠١٧م، ص١٠

الشذرات؛ ممّا يعزّز القول بأنّ تلك الشذرات أو المحاولات قد تم تجاوزها على أهمّيتها.

ويُرجعُ بعض الباحثين إلى أنّ بوادر العرفانية تعود إلى علم النفس والفلسفة، ثم سرت منهما إلى اللسانيات، حتّى عُدّت العرفانيةُ علمًا ذهنيا جديدًا، يرفضُ صرامة الفصل بين العلوم[١]؛ ذلك أنّ الحصون بين المعارف قد دُكّت اليومَ، فبات الفصلُ الدقيق بين العلوم ضربًا من المستحيل، فهي لا تعدم التداخل والتمازج. والقول بأنّ بوادر العرفانية نابعة من علم النفس يجعل منها علمًا فرعيًّا من علوم النفس. بل ذهب «جان إيف بولّوك» (Yves Jean Pollock) إلى أكثر من ذلك، حيث عدّ اللسانيات بمجملها فرعًا من علم النفس العرفاني؛ لأنّ موضوعَها المعرفةُ اللغويّةُ لأشخاصٍ مخصوصين، وهي حقيقةٌ نفسية وكذلك عصبية فيسيولوجية.[٢] فاللسانياتُ مطلقًا هي عرفانيةٌ نفسيّة، وأكّد ذلك «راي

---

( ١ ) يُنظر: منانة الصفاقسي، الدلالة العرفانية وتراجع التراكيب، مجلة اللسانيات العربية، مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية ـ السعودية، ع٢، ٢٠١٥م، ص٨٦

( ٢ ) يُنظر: جان إيف بولوك، اللغة والعرفانيات، ترجمة: محرز بوديّة، ضمن كتاب( إطلالات على النظريات اللسانية والدلاليّة في النصف الثاني من القرن العشرين ) ، بإشراف: عزالدين مجدوب، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، ط١، ٢٠١٢م، ج١، ص ٢٢١

جاكندوف»(Ray Jackcndoff) حينَ ذهب إلى أنّ دراسة اللغة الطبيعيّة في حقيقتها هي دراسة علم النفس العرفانيّ. [1]

وإذا عُدّت دراسة اللغةِ في مجملها دراسةً نفسيّةً، فإنّ علم النفس العرفاني عُدّ من أهمّ روافد العلوم العرفانيّة، ويُقصَدُ به علم النفس على وجه الإطلاق، عند بعض الدارسين،، ومجال الدراسةِ فيه من قبيل الإدراك والانتباه والذاكرة واللغة والقصد والنشاط الفكري، بل يذهب بعض الدارسين إلى كون علم النفس هو قلب اللسانيات العرفانيّة([2])، ومن ذلك ما نلحظُه من تأثُّر العرفانيات بمدرسة الجشطالت Gestalt، في علم النفس، إذ إنّ هذا التأثُّرَ، بصفة خاصّة، يتعلّقُ «بفكرة أن العقل mind، ينبثقُ من الخصائص الفيزيقيّة للدماغ brain، ويتعلّق بالأفكارِ المتصلة بالإدراك عمومًا وبالإدراك البصريّ خصوصًا.»([3])، إذ تتأثر العرفانية بالجشطالت فيما يقوم به التصور الذهني بإضفاء بنية خاصة على المدخلات في الدماغ الفيزيائي، أي إن الدماغ يتدخّل في فهم ومعالجة تلك التصورات المُدخَلة فهمًا مجسدنًا. والجشطالت يُعنى بالكلّ

---

( ١ ) يُنظر: راي جاكندوف، علم الدلالة والعرفانية، ترجمة: عبدالرزاق بنور، دار سيناترا ـ تونس، ط١، ٢٠١٠م، ص٤٧

( ٢ ) يُنظر: الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، دار محمد علي للنشر ـ تونس، ط١، ٢٠١٠م، ص ٢٤

( ٣ ) محي الدين محسب، الإدراكيات، أبعاد إبستمولوجية وجِهاتٌ تطبيقية، ص١١

وبالنظرة الشموليّة، فالكل أكبر من مجموع أجزائه، وفي الكلّ ما في الأجزاءِ وزيادة.

وتُربَط جذور العرفانية حينًا بالفلسفة الظاهراتيّة phenomenology؛ ذلك أنّهما «كلتيهما تُعالجانِ سؤالَ المقصود من معنى الإنسان، وكيف أنّنا قادرون على التفاعلِ فيما بيننا ومع العالم.»([1]) كما أنّ نظريّة الإدراك المُجسدن([2]) cognition embodied، العرفانيّة يُذكر أن ملامحها تأسّستْ عند «ميرلوبونتي»(Ponty ـ Merleau) (١٩٠٨ ـ ١٩٦١م) ([3]) ـ بيدَ أنّ العرفانيّة انقلبت على الظاهراتية فيما ذهبت إليه هذه الأخيرة من توصُّلِ العقلِ بالتحليل المتتالي إلى محاذاة الشعور

---

( ١ ) المرجع نفسه، ص١٢

( ٢ ) يُنظَر: المرجع نفسه، ص٢٠

( ٣ ) يعد الفيلسوف «موريس ميرلوبونتي»( Merleau ) ـ Pontyمن أهم الفينومينولوجيا/ الظاهراتية في فرنسا، ومع تأثره بهوسرل وهيدجر إلا أنّه لم يفكر مثلهما، بل فكّر معهما، وقد وجّه اهتمامه نحو المحسوس والإدراك المجسدن. يُنظر: محمد بن سباع، الفينومينولوجيا الوجودية لدى موريس ميرلوبونتي، ضمن كتاب( الفلسفة الغربية المعاصرة ) ، إشراف علي عبود المحمداوي، منشورات الاختلاف ـ الجزائر، ط١، ٢٠١٣م، ج١، ص ص٤٦٥ ـ ٤٧٦

المحض المستقل عن المعطيات التجريبيّة ([1]) ـ حيثُ عُنيت العرفانيّة بالفهم التجريبي لا الشعور الموضوعيّ.

وثمّةَ من يرى أنّ العرفانيّة لها جذورها الفلسفيّة الضاربة في التراث الفلسفيّ لكلٍّ من «ديكارت»(١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م) ـ و«كانط» kant (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م) ـ إذ إنّ العرفانيّة تصوّب أخطاء فلسفة «ديكارت» التي أخذت بثنائية

(العقل/ الجسد)، وتُصوّب فلسفة «كانط» التي أخذت بمقولة(العقل المتعالي) على الجسد. ([2]) بل العرفانية تعيد صياغة أفكار ترسانةٍ كبيرةٍ من الفلسفة القديمة بدءًا من «أرسطو» حتى «تشومسكي» (Chomsky) كما أوضح ذلك كلٌّ من «لايكوف» و«جونسون» في كتابهما المشترك. [3]

---

( ١ ) يُنظَر: جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، ط١، ١٩٨٢م، ج٢، ص٣٥

( ٢ ) يُنظَر: محي الدين محسب، الإدراكيات، أبعاد إبستمولوجية وجِهاتٌ تطبيقية، ص١٤

( ٣ ) فقد ذهب الثنائي «لايكوف» و«جونسون» في كتابهما المشترك إلى أنّ العرفانيةَ الحديثة تتحدّى الفكر الغربيّ التقليديّ وتُعيد صياغة أفكاره، وتطرح تساؤلاً مهمًّا( ماذا لو انطلقنا من هذه الاكتشافات التجريبية بصدد الذهن وبنينا الفلسفة من جديد؟ ) ، حيثُ ناقشا في الكتاب أهم القضايا الفلسفية التقليديّة وفنّداها. يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص٣٧

وهناك من يُشيرُ إلى إسهامات علماءَ ينتمون إلى المدرسة السلوكيّة، كـ «إدوارد تولمان»(Tolman Edward) (١٨٨٦ ـ ١٩٥٩)، الذي ذهب إلى أنّ أفعال الكائن الحيّ تتجه صوب هدفٍ مقصود من خلال الإدراكات الذهنيّة، وهناك من يتحدّثُ عن جذور العرفانية في أرضيّة اللسانيّات العرفانيّة ال٧٧إثنيّة Cognitive Ethnolinguistics ـ المعنيّة ببحث العلاقة بين الثلاثيّة(اللغة والثقافة والعقل) . [١]

من خلال العرض السابق ألفينا أنّ العرفانيّة تتواشجُ مع علومٍ شتّى؛ ولذا يصدق القول بأنّ العلوم العرفانيّة هي علومٌ جمّةٌ مُتعدّدةُ الاختصاصاتِ، تُعْنَى جميعها بدراسة اشتغال الذهن والذكاء، إذ إنّ العلوم العرفانيّة تدرسُ الذكاء وأرضيتَه البيولوجيّة، حيث يُعدُّ كائنًا ذكيًّا كلُّ من يستطيعُ أن يُقسّم هذا العالم المعقّد إلى أجزاء، ويستطيع بناءً على ذلك أن يتفاعلَ مع محيطه(٢) ـ تفاعلاً يحكمه الفهم التجريبيّ، ومن خلاله يقوم بتجزيء العالم إلى وحداتٍ أصغر.

هذا التفاعلُ مع المحيط، إذن هو قائمٌ على مفهوم «الـ مَقْوَلة» Categorization ـ وهو مَفْهومٌ فلسفيٌّ، فمقولةُ الفِكْرِ البشريّ

---

( ١ ) يُنظَر: محي الدين محسب، المرجع السابق، ص ص ١٥، ١٩

( ٢ ) يُنظر: الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، دار محمد علي للنشر ـ تونس، ط١، ٢٠١٠م، ص ١٥

للأشياء، لا تتمّ إلاّ ضمن سياقاتٍ ثقافيّة، تجعل هذه السياقاتُ البشرَ قادرين على تصنيف الأشياءِ بناءً على الثقافة، وهذا ما تؤكّده

الأنتربولوجيا الثقافيةAnthropology Cultural ـ أو

الأنتربولوجيا العرفانيّة yAnthropolog Cognitive. (١)

وإذا كانت العرفانية تتجذّرُ فيها علومٌ ومعارف متنوّعة، فإنّ القبضَ على تعريفٍ جامعٍ مانعٍ لها قد يكونُ من الصعوبة بمكان، ومِن التعريفات التوصيفية لدور العرفانية ومجالها ما ذكره فيلسوف العرفانيات «دانيال آندلر» Andler Daniel)) ـ حيثُ عرّف العلم العرفاني بأنّه: "يضمُّ تنويعةً من العلوم والمقاربات بهدف تقديم تفسير علمي متكامل للعقل: حالاته، وعملياته، ووظائفه"(٢) . وفي الحقيقةِ فإنّ هذا التعريف ليس حدًّا دقيقًا لها، بل يوضّح ما تهدف إليه.

وصعوبةُ القبض على تعريفٍ جامع مانعٍ مردُّه إلى أنّ اللسانيات العرفانية هي تسمية لتيّارٍ يضمّ عددًا من النظريّات التي تشترك في الأسس والمنطلقاتِ، وتختلف في بعض التوجّهات، وهي تنقسمُ إلى قسمين كبيرين، متصارعين، : الأنحاء العرفانيّة، والنحو التوليديّ. وتنقسمُ الأنحاءُ العرفانيّة الأمريكية إلى قسمين رئيسين:

---

( ١ ) يُنظر: الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص ٢١

( ٢ ) محي الدين محسب، الإدراكيات، أبعاد إبستمولوجية وجِهاتٌ تطبيقية، ص٢٤

١ - المناويل العرفانية.
٢ - الأدنويّة التشومسكيّة[١].

وقد كان للنظرية التوليديّة في النصف الثاني من القرن الماضي موقع تزايدت أهميّته - حتّى ظهرت وجهات نظرٍ مغايرة لها منذ ١٩٦٠م - وازدادتْ عددًا ونوعًا. فقيام التوليدية على مركزيّة الإعراب - (واستقلال التركيب) [٢] - كان مدخلاً لنقدها، ومخرِجًا لكثير ممن

---

( ١ ) البرنامج الأدنوي Programme Minimaliste يعد تطورا ملحوظًا في اللسانيات التوليدية، حيث يقوم على مبدأ الأدنوية أو التبسيط وتقليص مستويات التمثيل، مستغنيا عن بعض مبادئ النظرية التوليدية، ومقترحًا غيرَها، "فهذا البَرْنامج هو محاولة لتبسيط النظرية إلى أبعد حد، سواء في مستوى الصياغة الصورية، أو في عدد مستويات التمثيل اللساني. ويلعب مبدأ الاقتصاد دورا أساسا في صياغة القواعد وعددها ونوعيتها، وفي تشكيل الهيكل العام للنظرية واشتغالها؛ مما يعني ضرورة الاشتغال بعدد ضئيل - حد أدنى - من عمليات الاشتقاق والتمثيلات". حافظ إسماعيل علوي= =وامحمد الملاخ، البرنامج الأدنوي: الأسس والثوابت، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية - الجزائر، ع٣١، ٢٠١٧م، ص١٧١

( ٢ ) تُعنى نظرية «تشومسكي» التوليدية بمسألة استقلال التركيب، "فالظواهر التركيبية عنده تنتمي إلى مستوى مخصوص مستقل يتميز عن علم الصيغ وعلم وظائف الأصوات والدلاليات، فالجملة قد تكون حسنة التكوين تركيبيا لكن خالية من الدلالة مثل الجملة التي يوردها: الأفكار الخضراء لا لون لها تنام بعنف". ويُعنى «تشومسكي» بالجمل النحوية والتراكيب المتولّدة بشكل لامتناهٍ. يُنظَر: كاترين فوك وبيارلي قوفيك، مبادئ في = =قضايا اللسانيات المعاصرة، ترجمة: المنصف عاشور، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، ( د. ط ) ، ١٩٨٤م، ص٧٧

تبنّوها سابقًا، مثل «جورج لايكوف» الذي كانَ توليديّ المنشأ، ثم غدا علَمًا من أعلام العرفانيّة ومؤسسا لنظرية الاستعارة المفهومية[1].

وإنْ لم يضع «لايكوف» و«جونسون» تعريفًا جامعا مانعا للعرفانية، إلاّ أنّهما حدّداها من خلال ما توصّل إليه العلم المعرفي من نتائج فلسفية كبرى تنقض ما ذهبت إليه النظرية التوليدية والفلسفة الكلاسيكيّة من أرسطو إلى يومنا هذا، وهي نتائج ثلاث، تمثّل قوام العرفانية ـ : الذهن أو العقل المتجسدن، والفكر اللاواعي، واستعارية التصوّرات المجرّدة[2] .

وقد ذكر «الأزهر الزنّاد» تعريفين للعرفانيّة، الأوّل: قوامه الحاسوب، وهو الطور الحوسبي أو ما يُعرف باستعارة الحاسوب، والآخر: قوامه الدماغ وهو الطور الترابطي فيما يُعرف باستعارة الشبكات. ومن خلال الطور الحَوسبي(السنوات ١٩٧٠م) قام تصوّر العرفانية على أساس معالجة المعلومات، فجرى تعريف العرفانية على أنها معالجة المعلومات في الدماغ، فهي تشتغل اشتغال الحاسوب وتشفر المعلومات. لكن تبدّلت النظرة خلال

---

( ١ ) يُنظر: الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص ص٢٧ ـ ٣٠

( ٢ ) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص٣٧

الطور الترابطيّ(السنوات ١٩٨٠م)، فذهب العلماء إلى أن الدماغ هو الأساس في تصور العرفانية، فحدث التحول إلى الدماغ، وقوام العرفانية في هذا الطور أن العمليات العرفانية هي متوازية لا سلسليّة، وأنّ العمليّات العصبيّة ممتدّة على القشرة الدماغية ولا تنحصر في موقع واحد بعينه[١] .

إنّ التطوّر الذي جرى في تعريف العرفانيّة أخذ بعين الاعتبار جسدنَة التصوّرات العرفانيّة؛ فهيَ تمتدّ على القشرة الدماغيّة البيولوجيّة، فالفكرةُ مُجسدنةٌ تنبثق عن جسدٍ ماديٍّ؛ ويذهب هذا الطور الترابطيّ إلى أنّ الجسد هو المحكّ في بناء التصوّرات لا العقل، ـ خلافًا لما كانت عليه النظرة السائدة منذ «أرسطو» حتّى يومنا هذا، ـ فليس العقلُ هو المسؤول عن بناء الأفكار والتصوّرات، وليس هو المتحكّم في الجسد المادّي، بل هو يمتثلُ لما تبنيه البنيات العصبية البيولوجيّة/ المجسدنة من تصوّرات حول العالم والواقع.

وقد أكّد ذلك «مارك تورنر» حيث ذهب إلى أنّ الدراسة العرفانية للغة والأدب والفن، إنّما تُعنَى بأنماط الفكر والتعبير، والعلاقة

---

( ١ ) يُنظر: الأزهر الزناد، المرجع السابق، ص ص٣٤ ـ ٣٦

بينهما[1] ـ حيث تقف العرفانية على الفكر، وهو بنيةٌ ليست مجرّدة، بل مُجسدنة، وعلى التعبير، وهو الصورة اللغوية الحاملة لتلك البنية، وتبحث في أنماط القصديّة «اللا اعتباطية» ـ وكيفيّة بناء تلك التصوّرات(الأفكار) في قوالب لغويّة(تعبيريّة)، من خلالِ الفهم التجريبيّ والمقولة وجسدنة العقل.

---

( ١ ) يُنظر: مارك تورنر، الدراسة الإدراكية للفن واللغة والأدب، ترجمة: إبراهيم عامر، مجلّة أنساق ـ جامعة قطر، مج١، ع١، مايو٢٠١٧م، ص٢٩٣

## ٢ ـ أهمّ المرتكزات الفلسفية للنزعة العرفانية.

تحت تساؤل(كيف يُعيدُ العلمُ المعرفيّ فتْحَ القضايا الفلسفيّة المركزية؟) ـ يضع «جورج لايكوف» و«مارك جونسون» ـ ثلاثَ نتائجَ كُبرى توصّل إليها العلمُ المعرفيّ، هي:

١. الذهن متجسّدٌ أصلاً.
٢. الفكر لا واعٍ في غالبيته.
٣. التصورات المجرّدَة استعاريّة بشكلٍ كبير.[١]

هذه النتائج الثلاث الكبرى التي توصّل إليها العلم المعرفي التجريبيّ، تُعدّ من أهم المرتكزات الفلسفيّة التي قامت عليها الفلسفة العرفانية التجريبيّة، وقد بنى عليها الثنائيُّ كتابَهما(الفلسفة في الجسد) وذيّلاه بعبارة «الذهن المتجسّد وتحدّيه للفكر الغربي»، مشيرَين إلى أنّ هذه النتائج التي دعّماها بالأدلّة، تنقضُ كثيرًا من الأفكار الفلسفية المركزيّة الكلاسيكيّة، بل تتصدّى لمجابهة ترسانةٍ فلسفية فكريةٍ غربيّة؛ لتعيد إنتاج الفلسفة من جديدٍ، وتفتح تلك القضايا وفق نظرةٍ تجريبيّةٍ تُخالفُ ما ذهبت إليه النظرة الموضوعية في الفلسفة التقليديّة.

---

( ١ ) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص٣٧

ولأنّ طرحَ الأسئلة الفلسفيّة يتطلّبُ استعمال العقل البشري، ويتطلب كذلك لاوعيًا معرفيًّا، فإنّ العرفانية التجريبيةَ ترى، خلافًا لما عليه الفكر الفلسفيّ الغربي، أنّ العقلَ البشريّ قد شكّله الجسدُ، فلم يعد العقلُ صورةً مجرّدَةً، بل بدا مجسدَنًا قائمًا على الاستعارات التصوّرية[1]، وفي هذا نقضٌ لأبرز المركزيّات الفلسفيّة الغربيّة، كثنائية «ديكارت»(العقل/ الجسد)، و(تعالي العقل) لدى «كانط» ـ فليس العقلُ متعاليًا على الجسد، بل هو متشكّلٌ من خلاله.

فالعرفانية المعاصرة بما توصّلت إليه من نتائج معرفية، تتكئ على فلسفة الجسدنة بصورة مركّزة، فالبشر يُدركون الأشياء من خلال إحالتها على تصوراتهم المتمركزة على الجسد، فبالجسد تنشأ الأفكار، وبه يكون تأويلها، مما يعني أن البنى الذهنية متشكلة من خلال الجسد، بل إن التصورات الذهنية المجردة بانبنائها على الاستعارة، هي تصورات مجسدنة؛ لكون الاستعارة إسقاطَ بنيةٍ من مجال مجسدن على بنية من مجال مجرد، وهذا الإسقاط يتم بكيفية لاواعية؛ لذلك فإن فلسفة الجسدنة هي قوام العرفانية ومن خلالها يتم نقض التصورات الفلسفية الكلاسيكية.

---

( ١ ) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص٤٢

وتحت تلك النتائج الثلاث الكبرى تندرج بعضٌ من المرتكزات الفلسفيّة الجديدة التي ميّزت العلمَ العرفانيَّ، ومن أهمها: الالتزام العرفاني والتزام التعميم، وجسدنة العقل، والمقولة المُجسدَنَة، والنزعة التجريبية، والصدق والحقيقة، والمعنى المُجسدن، واللاوعي، وسوف نتناول هذه المرتكزات بشيء من التوضيح؛ ليكون منطلقا لما نرمي إليه، وبما يخدم هذا البحثَ.

## الالتزام العرفاني والتزام التعميم

إنّ من أهمّ ما يُميّزُ اللسانيات العرفانية عن الاتجاهات اللسانية الأخرى التزامين اثنين، ذكرهما «جورج لايكوف». وهذان الالتزامان هما:

الالتزام العرفاني cognitive commitment.

والتزام التعميم generalization commitment.

أمّا الالتزام العرفاني: فيعدُّ ـ وفق رأي «فيفان إيفانس»( Vyvyan Evans) السمة المميزة للسانيات العرفانية، حيث تأخذ هذه اللسانيات بصفة جدّيّة الدعامة المعرفيّة للغة، ويُمثّل هذا الالتزام بتوفير وصف للغة اتفاقًا مع ما عُرفَ عن الذهن والدماغ. [1]

فمبادئ البنية اللغوية ينبغي أن تعكسَ ما عُرفَ عن المعرفة البشرية من علوم الدماغ والمعرفة الأخرى، خاصة علم النفس والذكاء الاصطناعيّ، وعلم الأعصاب. ومن نتائج هذا الالتزام:

---

(١) يُنظَر: فيفان إيفانز وميلاني جرين، طبيعة اللسانيات الإدراكية، ترجمة: عبده العزيزي، مجلة فصول ـ مصر، ع١٠٠، ٢٠١٧م، ص٣٨

١. لا تستطيع النظريات اللسانيّة أن تتضمّنَ بنياتٍ تنتهك ما عرف عن المعرفة البشرية.

٢. أن الباحثَ اللساني مشحون بتأسيس براهين مجتمعة من الواقع المعرفي لتشكيل أي نموذج مقترح.

وأمّا التزام التعميم: فهو التزام يتم فيه وصف المبادئ التي تشكل المعارف اللغوية وطبيعتها بوصفها محصلة لمقدرات معرفية عامة. ومفاد هذا الالتزام: أنّ هناكَ مبادئ مُبنْيَنَة مشتركة يُحتفظ بها عبْرَ المظاهر المختلفة للغة، وأنّ هناكَ وظيفة مهمة للسانيات هي تعيين هذه المبادئ المشتركة، أي إنّه يمثّل تكريسًا لتخصيص مبادئ عامّة تنطبق على جميع مظاهر اللغة البشرية، هذا الهدف يسعى إلى تعميمات أرحب ما أمكن. فمما ترفضه اللسانيات العرفانية تناول اللغة على أنها منظومات مستقل بعضها عن بعض[١].

وهذا الالتزام ينقضُ ما ذهبت إليه بعض المقاربات اللسانية من قبيل ما اصطلح عليه أحيانًا بالملكة اللغوية التشومسكية[٢]، إلى مجالات

(١) يُنظر: الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص ٣٣

(٢) تختلف الملكة اللغوية العرفانية عنها في لسانيات تشومسكي، حيث: ١ ـ تُعتبر مقدرة عصبية، فهي القدرة على الربط عصبيا بين أجزاء الدماغ المعنية بالتصورات والوظائف العرفانية، وبين أجزاء الدماغ الأخرى المعنية بأشكال العبارة الصواتية. ٢ ـ بنية اللغة بنية يُلازمها التجسّد. ٣ ـ تُستحث المقولات التركيبية بواسطة مقولات تصورية. ٤ ـ البناءات النحوية=

مختلفة مثل الفونولوجيا، والدلالة، والتداولية . . . وغيرها، وهذا الفصل ربما يُعد جائزًا بصفة خاصة لدى المقاربات الصورية التي تُنَمْذج اللغةَ باتخاذ أدوات آلية مختلفة كبراهين أو إجراءات تشتغل على أوليات نظرية[1] .

وبناءً على هذين الالتزامين فإنّه لا يمكن تأويل البنيات اللغوية دون النظر إلى جميع جوانب اللغة متصلةً بصورة متوازية مترابطة، فالفصل بين المستويات اللغوية التركيبية والصواتية والدلالية هو فصل متعذر وغير مستقل، كما أنّ تلك البنيات اللغوية يجب أن تعكس ما يحيط بالإدراك البشري من معارف وعلوم عدة كعلم الأعصاب والفلسفة وعلم النفس والأنثربولوجيا وغيرها.

---

=اقترانات بين مقولات تصورية ووسائلها التعبيرية. ٥ ـ هي القدرة الكاملة على التعبير عن التصورات. ٦ ـ الكليات النحوية ليست كليات شكلية بل تصورية أيضا. يُنظر: لايكوف وجونسون، الفلسفة في الجسد، ص ص٦٦٠ ـ ٦٦١

( ١ ) يُنظَر: عمر بن دحمان، دراسة المعنى من منظور دلالي معرفيّ، مجلة الخطاب، مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري تيزي ويزو ـ الجزائر، ع١٠، يناير٢٠١٢م، ص ص ٤٣ ـ ٤٦

# جسْدَنة العقل

لم يَعُدْ العقلُ، في الدرس العرفانيّ المعاصر، يُنظَر إليه بوصفهِ شيئًا مُجرّدًا، بل بات الحديثُ عن «بيولوجيا العقل»، و «العقل الحسّي الحركيّ»، و «العقل المُجسدن»، أو «جسدنة العقل» من أبرز ما تتميّز به العرفانيّة. وليسَ خافيًا أنّ هذه النظرةَ الجديدةَ للعقلِ تُمثِّلُ انقلابًا على ما ذهبتْ إليه الفلسفة القديمة، التي كانت تَرى، كما يُؤكّد ذلك فيلسوف العصور الوسطى «توما الإكويني»(Thomas Aquinas)- أنّ الإدراكَ الحسّي هو المسؤول عن إدراك الأشياء المحسوسة المُعيّنة(كالفرس مثلاً)، بيد أنّ العقل لا يُدرك المحسوسات، بل الماهيّات. [1]

إنّ نظريّة «جسدنة العقل» من أهمّ ركائز العرفانية، ولقد تعزّزَتْ هذه النظريّة بأُسسِ المعرفةِ التفصيليّة، ونتائجها في الفسيولوجيا العصبية neurophysiology، وفي تشريح الدماغ؛ مما جعلَ بعض الفلاسفة يُناقشون: كيف أنّ العقل يمكن أن يكونَ مسألةً دماغيّة؟[2] بوصفه مجسدنًا وعضوًا بيولوجيًا.

---

(١) يُنظَر: محي الدين محسب، الإدراكيات، أبعادٌ إبستمولوجية وجِهاتٌ تطبيقية، ص٥١

(٢) يُنظَر: محي الدين محسب، الإدراكيات، أبعادٌ إبستمولوجية وجِهاتٌ تطبيقية، ص٧٧

إنّ فكرةَ الجسدنةِ قامتْ على دحض التصوّر الفلسفيّ الكلاسيكيّ، القائم على ثنائية(العقل/ الجسد)، الذي يقتضي فصلاً ما بين العقل والمادّة، والفكر والجسد، والمجرّد والمحسوس، حيثُ عُدّ، في النظرة التقليديّة، العقلُ مجرّدًا لا صلةَ له بالمادّة، ومُتعاليًا على الجسدِ، وتعدّ هذه الثنائيّة من أهم الإشكاليات التي تناولتها الفلسفة منذ القِدم.

وقد اقترح الفيلسوف المعاصر «جون سيرل»(Searle John) حلاً لإشكالية ثنائيّة(العقل/ الجسد)، ويتمثّل هذا الحل في أنّ إدراكاتنا الواعية تنبثق من بنيات عصبية ''نيروبولوجية'' في الدماغ، فلدينا ''أفكار ومشاعر واعية، وسبب هذه الأفكار والمشاعر عملياتٌ نيروبولوجية في الدماغ، وتوجد كصفات بيولوجية في الجهاز الدماغي''[1]، مؤكّدًا أن الفصل بين هذه الثنائية متعذّرٌ؛ لأنّ العمليات العصبية الفيسيولوجية في الدماغِ، وهي عملياتٌ جسديّة، هي المسؤولة عن الظواهر العقليّة الذهنية.

ويذهبُ الاتجاهُ العرفانيّ، خلافًا للنظرةِ الكلاسيكيّة، إلى أنّ للعقلِ أساسًا جسديا؛ ذلك أنّ الإدراكَ يتشكّل بحكم كونه ''نتاجًا لدماغ ماديّ تتفاعل مكوناته(مراكز ـ موصّلات ـ خلايا) ـ وتترابط فيكون لها

(١) جون سيرل، العقل، مدخل موجز، ترجمة: ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت، ط١، ٢٠٠٧م، ص٩٥

بنية من طبيعة البنية الدماغيّة»[١] ـ فالجسدُ بتفاعلِه مع المحيط اجتماعيًّا وثقافيا، يكوّنُ إدراكاتٍ لا تكونُ لولا تمثّلات هذا الجسد في هذا العالم، ويختصر «روهرر»(Rohrer) اشتغال العرفانيّة في المقولة التالية: (الجسد في الدماغ ـ والجسد في العالم)[٢]، إذ إنّ العقل المجسدن أو الذهن المتجسد لا يتشكّل بالجسد فحسب، بل كذلك بتفاعلِ هذا الجسد مع محيطه تفاعلا اجتماعيا وثقافيا.

فالمفاهيمُ ليستْ مجردةً، وفق النظرة العرفانية، بل هي مجسدنة، فهي تقوم على التجربة الجسدية في هذا العالم، ولم تكتسب تلك المفاهيمُ(المعنى) إلاّ لكونِها نابعةً من التجربة الجسديّة ما قبل المفهوميّة[٣]، فنحنُ لا نستطيعُ فهم المجرّدات، من قبيل الحب والغضب، إلاّ من خلال تجربتنا الجسديّة في هذا الكون، وينبغي الإشارة إلى أننا نعني بالتجربة هنا معناها الواسع، فلا نقصد بذلك التجربةَ الفرديّة المحدودة،، فنقوم بإسقاطِ مجالٍ ماديٍّ على ذلك المجال المجرّد، فـ(الحبُّ شاقٌّ / وعذابٌ / ولذيذٌ) ـ و(الغضبُ نارٌ/ وانفجارٌ)، وتجربتنا الماديّة في هذا العالم تسبق مفاهيمنا المجرّدة، وإنْ كانت تجاربنا لا تحدِّدُ مفاهيمَنا وتحُدُّها، فإنّها على الأقلّ تبرّرها، وتجعلها مدرَكة بالنسبة إلينا.

---

(١) الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص ١٨٥

(٢) يُنظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها

(٣) يُنظر: الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص ١٨٨

ويضع «الأزهر الزناد» تحديدًا مجملا للجسدنة فيقول: ''يمكن أن نجمل الجسدنة في تنضّد المفاهيم في النظام المفهوميّ، وفي اللغة، بالاستتباع على أساس بعض الخصائص الجسديّة واشتغال الجسد في الحياة اليوميّة العاديّة''([1])، فالجسدنة بمباحثها الحديثة هي عودة للجسد الغائب إلى مباحث الذهن، وعودة بالعقل إلى حامله الجسديّ([2]).

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٩٠

(٢) يُنظر: المرجع نفسه، ص ١٩٦

# المَقْوَلَة

تُعْنى المناويل العرفانيّة بظاهرة المَقْوَلة Categorization - في اللغات الطبيعيّة - وقد حدّدت النظرةُ الكلاسيكية مفهوم المقولة وضبطته - من خلال الخصائص المشتركة بين أفرادِها فحسب[1] - ويتمّ ذلك بمعزلٍ عن التجربة الجسدية للذاتِ الـ مُمَقوِلة - وبطريقةٍ حرفيّة - لا دخل للآليات الخيالية(الاستعارة - المجاز) في تحديدها.

والمقولة عمليّةٌ ذهنيّة يقومُ بها الفرد لتنظيم الأشياء المختلفة - وإدراج بعضها في بعض - وتُعدّ خاصيةً أساسيّةً في نظرة الإنسانِ إلى تجربته في الكون والواقع - ومن خلالها يُنظّمُ المرء الموجودات والمعقولات - فهي أداةٌ تنظيميّة. ويعود طرح المقولة إلى «أرسطو» - حيثُ جعلها الكتابَ الأوّلَ ضمن ثمانية كتب - يمثّل جميعها كتابه(المنطق) - وفيه صنّفَ أجناس المعقولات إلى عشر مقولات[2]

---

(١ ) يُنظر: عبدالحميد عبدالواحد، المقولة في نظرية النموذج الأصل، مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية - مصر، ع٣، ٤، ٢٠١٦م ص٩٦

(٢) يُذكر أن بعض الْفُضَلَاء قد نظم المقولات الْعشْر في بيتين، هما:

زيدٌ الطَّوِيل الْأَزْرَقُ ابْن مَالك فِي بَيته بالْأَمْس كَانَ مُتّكي
بِيَدِهِ سيفٌ لواه فالتوى فَهَذِهِ عشرُ مقولاتٍ سوا

وتفصيل هذه المقولات العشر، حسب ورودها في البيتين: ١ - زَيْدُ: إشارة إلى مقولة الجوهر. ٢ - الطَّوِيلُ: إشارة إلى مقولة العرض. ٣ - الأَزْرَقُ: إشارة إلى مقولة الكيف. ٤ - ابْنُ مَالِكِ: إشارة إلى مقولة الإضافة. ٥ - فِي=

ـ هي: «الجوهر» ـ و «الكم» ـ و «الكيف» ـ و «أين» ـ و «متى» ـ و «الإضافة» ـ و «الموضوع» ـ و «أن يكون له» ـ و «أن يفعل» ـ و «أن ينفعل»[1] . وفي هذا التصنيف الأرسطي للمقولة يتجلّى غياب دور الجسد في كيفية بناء المقولات.

بينما تنقض النظرة الحديثة ـ كما حدّدها العرفانيون ـ التصوّر الكلاسيكيّ الآنف ـ وتعدّ كلاًّ من(التجربة الجسديّة ـ والآليات الخياليّة) من أهمّ ما يحدّد المقْوَلات ـ حيثُ تُعدّ «تجربتنا الجسديّة وطريقة استعمالنا لآلياتنا الخياليّة مركزيةً في كيفيّة بنائنا

---

=بَيْتِهِ: إشارة إلى مقولة المكان/ أين. ٦ ـ بِالأَمْسِ: إشارة إلى مقولة الزمان/ متى. ٧ ـ كَانَ مُتَّكِي: إشارة إلى مقولة الحال/ الموضوع. ٨ ـ بِيَدِهِ: إشارة إلى مقولة الملكية/ أن يكون له. ٩ ـ سيفٌ لَوَاهُ: إشارة إلى مقولة الفعل. ١٠ ـ فَالْتَوَى: إشارة إلى مقولة الانفعال. وللاستزادة حول المقولات العشر يُنظَر: أبو البقاء الكفوي، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٩٨م، ص٦٢٧، وكذلك يُنظر: عبدالرحمن حسن الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم ـ دمشق، ط٤، ١٩٩٣م، ص ص ٣٢٨ ـ ٣٣٥

(١) يُنظر: إبراهيم بن مراد، المقولة الدلالية في المعجم، مجلة المعجمية ـ تونس، ع١٦، ١٧، ٢٠٠١م، ص ص١٧ ـ ١٨

للمقولات بهدف إضفاء معنى على تجربتنا»[1] ـ في حين أنّ المقولة الأرسطيّة لم تُعنَ بالتجربة الجسدية والتخييل.

ويؤكّد «لايكوف» أنّ المقولة هي قضيّة محوريّة بالنسبة للعلوم العرفانيّة، مشيرًا إلى ما توصّلَتْ إليهِ عالمة النفس «إليانور روش»(Rosch Eleanor) ـ حيثُ استبدلَتْ بالنظرةِ التقليديّةِ التي تسِمُ المقولات بناءً على الخصائص المشتركة بين الأفراد ـ ـ استبدلت بها ـ نظريّةَ الأطرزةِ ومَقْوَلاتِ المستوى القاعديّ(٢).

ويُقصَدُ بالطراز prototype:

النمط الأول ـ وهو يعني أفضلَ ممثلٍ لمقولةٍ ما ـ فهو النموذج والنمط الذي يشتملُ على أبرز خصائص مجمل أفراد المقولة. وقد مرّتْ نظرية الأطرزة عند «روش» بمرحلتين اثنتين: أُولاهما: نظرية الأطرزة الأصلية Standard Theory ـ وفيها تقتضي المقولةُ وجود طراز يمثّل في الذهن مرجعيةً عرفانيّةً ترتب فيها أفراد المقولة ترتيبًا تفاضليًّا نتيجة لدرجة مشابهة الطراز. والأخرى: النظرية الموسعة Extended Theory ـ وتقوم على مدى التشابه الأسريّ ولو في

---

(١) جورج لايكوف، نساء ونار وأشياء خطيرة: ما تكشفه المقولات حول الذهن، ص ٣٢٢

(٢) يُنظَر: جورج لايكوف، نساء ونار وأشياء خطيرة: ما تكشفه المقولات حول الذهن، ص ٣٢٢

خصيصة واحدة بين المعنى المركزي أو القاعدي للمقولة ـ والمعنى المشتق اشتقاقًا استعاريًّا أو مجازيًّا. ([1])

وقد اعتمد «جورج لايكوف» في كتابه(نساء ونار وأشياء خطيرة: ما تكشفه المقولات حول الذهن) ـ على النظرية الطرازيّة الموسّعة ـ وهي نظريّةٌ تُعنى بالتجربة المجسدنة في كيفيّة بناء المقولات ـ فالجسد له دوره الرئيس في الكشف عن الطراز أو النموذج الأمثل لأفراد المقولة؛ ذلك أن التجربة الجسدية تُضفي معنى مقوليا محدّدًا.

(١) يُنظر: عبدالله صولة، المقولة في نظرية الطراز الأصليّة، حوليات الجامعة التونسية ـ تونس، ع٤٦، ٢٠٠٢م، ص ص٣٦٩ ـ ٣٧١

# النزعة التجريبيّة

لم تكن النزعة التجريبية حديثة السطوع على يد العرفانيين ـ فقد تناولها عدة من الفلاسفة القدماء، إذ ذهب الفيلسوف «لوك» (Golm Locke)(١٧٠٤م) مثلاً، وهو من أبرز الفلاسفة التجريبين ـ إلى أنّ العقل في البدء كان صفحة بيضاء، ثم يُملأُ هذا العقل بالأفكار من خلال التجربة[1] ـ مبيّنًا الدورَ الكبير للتجربة في خلق الأفكار وامتلاء العقل، إلاّ أَنّ مثل هذا التصوّر الفلسفي لاقى تغيّرًا جذريًّا في فهم العقل التجريبيّ ـ فالعقل لدى العرفانيين لا يمتلئُ بالأفكارِ من خلال التجربة الخارجية فحسب، بل هو ينشأ من طبيعة أدمغتنا وأجسادنا ـ ومن تجربتنا الجسدية وتفاعلها مع المحيط الخارجيّ.

هذا(الفهم التجريبيّ) يُعدّ من القضايا المحورية في العلوم العرفانيّة ـ وقد انبنى على دحض تصورات الفهم الموضوعيّ ـ حيثُ ينظر هذا الفهم الموضوعي إلى أن العقل مجرد آلة حاسوبية ـ تقرأ الرموز من خلال تقابلاتها الواقعية مع الخارج ـ وأنّ هذه الرموز لا صلة لها بجسدنة العقل ـ فلا دور للجسد في صياغة الأفكار والرموز ـ ويقوم

---

(١) يُنظر: عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الموسوعة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، ط١، ١٩٨٤م، ج٢، ص٣٧٤

فيه العقل على تفكيكٍ ذرّي للأفكار فالأجزاءُ فيها ما في الكل فحسب. بيد أنّ الفهمَ التجريبيّ نقَضَ هذه التصورات الموضوعيّة ـ وأتى بما يؤكّدُ أنّ الفكر أو العقل مجسدنٌ ـ وأنّ العقلَ يُمقوِلُ الأشياء من خلال التجربة الجسديّة وتفاعلاتها مع محيطها، وأنّ للتخييل دورًا مهمّا في مقولة الأشياء، فالعقلُ مجسدن، والفكر استعاريّ ـ ولا واعٍ في أغلبه؛ ونتيجة لذلك فإنّ ثمةَ اختلافًا كبيرًا بين الفهم الموضوعي والفهم التجريبي في معنى «الواقعية» و «المقولة» و «الصدق» وثنائية «الجسد»و «العقل» ـ حيث تنحو النزعة التجريبيّة إلى كون العقل مجسدًنا ـ وأن التصورات تنشأ من خلال الجسد.

وفي الجدول التالي، توضيحٌ لأبرز الفروقات ما بين التيار الموضوعيّ ـ والواقعيّة التجريبيّة[1] :

| التيّار الموضوعي | الواقعيّة التجريبيّة |
| --- | --- |
| ـ الفكرُ هو الإدارةُ الآليّة لمجموعة من الرموز المجرّدة. | ـ للفكر بنية بيئيّة، ترتبطُ بالبنية الكليّة للنظامِ التصوريّ ـ وبما تدلّ عليه التصورات. |
| ـ الذهن آلة مجرّدة، تُدير الرموزَ على منوال الحاسوب. | ـ الذهن متجسّد، يُديرُ الرموز بناءً على التجربة الجسديّة. |
| ـ تكتسبُ الرموز(الألفاظ، والتمثيلات الذهنية) معناها من خلال تقابلاتها مع الأشياء في العالم الخارجيّ. | ـ تكتسب الرموز معناها من خلال مقولتها عبر التجربة الجسدية التخييليّة. |
| ـ الرموز التي تتقابل مع العالم الخارجيّ، هي تمثيلاتٌ داخليّة للواقع الخارجي. | ـ مركز أنظمتنا التصورية راسخٌ داخل الإدراك والتجربة الفيزيائية. |

(١) يُنظَر: جورج لايكوف، نساء ونار وأشياء خطير: ما تكشفه المقولات حول الذهن، ص ص٣٢٢ ـ ٣٢٧

| | |
|---|---|
| ـ تقوم الرموز المجردة مقام الأشياء في العالم بمعزل عن التجربة الجسدية. | ـ قدرتُنا التخييلية تجعل الفكر المجرد ممكنَ الحدوثِ، وتُمكّن الذهن من تجاوز ما يمكن رؤيته. |
| ـ الذهن هو مرآة الطبيعة ـ ويعكس الذهن المستقيم منطق العالم الخارجيّ. | ـ الفكر ينشأ أساسًا عن التجسّد ـ ويعكس الذهن المقولةَ المُجسدنة للأشياء. |
| ـ الجسد لا يؤدي أي دور في تحديد الشيء الذي يُكوّن تصورا. | ـ الجسد مركزيّ في بناء التصورات ومقولة الأشياء. |
| ـ الفكر مجرد لا متجسد ـ فهو مستقل عن الجسد. | ـ الفكر متجسّد ـ فالأنظمة التصورية تتولّد عن تجربتنا الجسدية في هذا العالم. |
| ـ الفكر ذرّيّ ـ قابل للتفكيك. | ـ للفكر خصائص جشطالتيّة،وللتصورات بنية كليّة. |
| ـ الفكر منطقيّ ـ قابل للصقل من خلال أنظمة منطقية آليّة. | ـ الفكر خياليّ ـ إذ إن التصورات الجسديّة تستخدم الاستعارة والمجاز لمقولة الأشياء. |

## الصدق والمعنى

إنّ إضفاءَ المعاني على الأشياءِ والموجودات ـ ينطلق من أفق فلسفيّ قديم ـ عالجَ هذه المسألة ضمن مبحث(الصدق والحقيقة) ـ متسائلاً عن وجودِ صدقٍ مطلق أو حقيقةٍ موضوعية للأفكار والموجودات. وقدْ كانتْ النظرة السائدة في الفكر الفلسفي الغربيّ قد تجاذبَتْها نزعتان اثنتان: النزعة الموضوعيّة، التي جعلت العقل معيارًا في بلوغ الحقيقة ـ فالعقل المتعالي هو الكاشف عن حقيقة الأشياء ومعانيها ومطابقتها للواقع الخارجيّ. والنزعة الذاتيّة، التي عُنيتْ بالخيال وربطت بينه وبين حقيقة الفرد.

أمّا النظرة الحديثة ـ ويتزعمها كل من «لايكوف» و«جونسون» ـ فقدْ ألّفت بين هاتين النزعتين ـ فللدماغِ بنيةٌ عصبيّة فيسيولوجية ـ تولّد البنى اللغوية والأنظمة التصوّرية، ولا تكتسب تلك الأنظمةُ المعنى إلا من خلال تفاعل الجسد مع محيطه؛ لذلك فإنَّ النزعةَ التجريبيّة، لاسيما في مبحث الاستعارة التصورية، تجمع ما بين الذاتية؛ لعنايتها بالآليات الخياليّة، والموضوعيّة؛ لما يستوجبه العقل من عمليّاتٍ ذهنيّة[1] .

---

(١) يُنظَر: وسيمة مصمودي، المقاربات العرفانيّة وتحديث الفكر البلاغيّ، ص ص ٨٦ ـ ٨٧

فالمعنى التجريبيّ لدى العرفانيين مختلفٌ تمامًا عمّا عليه النزعة الموضوعية ـ إذ إن البحث عن إجابة التساؤل الأنطولوجي: (ما هو المعنى؟) ـ يُعدّ من أبرز الإشكاليّات التي عالجتها الفلسفة واللغة على حد سواء قديمًا وحتّى اليوم. وحيثُ هيمَنَت النظرةُ الموضوعيّة على الفكر الفلسفيّ فإنّ المعنى باتَ يُنْظَر إليه بوصفه مجرّدًا ـ (غير مُجسدَن) ـ وأنّ تعيينَه يتمُّ من زاويةِ تحقُّق شروطه في العالم الخارجيّ ـ وعلى ذلك فإنّ المعنى محلُّه خارج الذهن والجسد ـ بل هو تمثيلٌ لما هو واقعيّ متحقق في الخارج ـ وأنّ صدق المعنى يكمُن في ذلك التحقق ـ ويتحقق الماصَدُقَ extension للمفهوم بانطباقه على كيانات واقعية في الخارج لا دخل للذهن المجسدن في تحديده أو تأويله.

بَيدَ أنّ هذه النظرةَ لم تعد مقبولةً لدى العرفانيين ـ فـ «لانقاكر» (Langacker Ronald)مثلاً يطرح في كتابه(النحو العرفاني) السؤالَ التالي: هل محلّ المعاني الذهن؟ ويُجيبُ بأنّ المعاني ـ من منظور المقاربة العرفانية ـ محلُّها أذهان المتكلمين ـ أي إنّ تعيين المعاني يقترن مع التصورات الذهنيّة ـ وهذا يقتضي أنْ تكونَ الرؤية الدلاليّة العرفانيّة ـ كما أكّد ذلك «لانقاكر» ـ تنظر للمعنى من جهة كونه مشتقًّا من التجربة البشرية[1] . فتكون الماصدقات مشتقة من

---

( ١ ) نقلاً عن: عمر بن دحمان، دراسة المعنى من منظور دلالي معرفيّ، ص ص ٤١ ـ ٤٢

فهم الذات المتصوِّرة لها؛ وذلك بإحالتها على تصور الذهن لها في الخارج.

إنّ الرؤية الدلالية العرفانية تبحث عن المعنى ـ في العمليات التي يلجأ إليها كلٌّ من المتكلّم لصياغة خطابه ـ والسامع ليفك رموز ذلك الخطاب ـ فكل عبارة تفرض على المتكلم والسامع صورةً خاصةً في مجالها ـ وهذه الصور المختلفة تجسم قدرة الإنسان على إدراك المضمون نفسه بطرق مختلفة ـ وهذا ما جعل «لانقاكر» يُلحّ على أهميّة طريقة التصوّر والتشكيل التي أطلق عليها مصطلح(imagery) ـ ويعني به أنّ المتكلّم قادر على تصور نفس المفهوم بطرق مختلفة ـ وينشأ هذا التصور من خلال مجموعة من المضامين والمعارف التجريبية ـ التي تتجه بالعمليات الذهنية إلى محتوى فضاء التأويل[1] ـ فالتجربةُ هي المحدّدةُ للمعنى والصدق.

فالمعنى، وفق الدراسات العرفانية، "يكمن في تفاعل الإدراك الإنسانيّ مع التجربة، ومع التواصل الإنساني، ومع التطور البيولوجي، ومع التطور الثقافي"[2]، ولا يُمكن النظر للمعنى بوصفِهِ دالاً معجميًّا فحسب، فالمعجميةُ لا تمنح الكلمات والأشياء إلاّ

---

(١) يُنظَر: عبدالجبار بن غريبة، مدخل إلى النحو العرفاني، نظرية رونالد لانقاكر، مسكيلياني للنشر والتوزيع ـ تونس، ط١، ٢٠١٠م، ص٤٧

(٢) محي الدين محسب، الإدراكيات، أبعادٌ إبستمولوجية وجِهاتٌ تطبيقية، ص١١

جانبًا من المعنى، وثمة جوانبُ عدّة لا يكشفها إلا تفاعلُ الإدراك البشري مع التجربةِ الحياتيّة، بالإضافةِ إلى التواصلِ الاجتماعيّ والثقافيّ؛ ولذا نلحظ «فيفان إيفانس»(Evans Vyvyan) يُعرّفُ الدلالة العرفانيةَ «بكونها حقلاً يهتمّ بالبحثِ في العلاقة بين التجربة، النسق التصوري، والبنية الدلالية التي تشفرها اللغة.»[1]، فالمعنى الدلاليّ لا يُتوصّلُ إليه إلا من خلال النظرة الشمولية التي تضم كلاً من التجربة البشريّة والنسق التصوّري والشفرات الاجتماعيّة والثقافيّة والبيولوجيّة التي تتمّ ما بين المتخاطبين.

وتجدر الإشارة إلى أنّ العرفانية استطاعت توسيع مفهوم(المعنى)، حيث كان لنظرية الطراز Prototype الفضلُ في توسيع دائرة المعنى، فالمعنى أشمل من كونِهِ دلالةً معجمية، بل نجد أن المفردة اتسع معناها على النحو الذي يتوخّاه علم الدلالة العرفاني في دراسة المعنى، ويتكون معنى المفردة، حسب النظرية الموسعة للطراز، من جملة السمات المحيطة بتلك المفردة[2]، وتلك السماتُ تكشفها النزعة التجريبيّة المتصلة بالنسق التصوّري الاستعاريّ المنبني على التخييل واللاوعي.

---

( ١ ) نقلاً عن: عمر بن دحمان، دراسة المعنى من منظور دلالي معرفيّ، ص٤٢

( ٢ ) يُنظَر: عبدالله صولة، أثر نظرية الطراز في دراسة المعنى، حوليات الجامعة التونسية ـ تونس، ع٤٥، ٢٠٠١م، ص ص٢٥٩ ـ ٢٦٠

# اللاوعي المعرفيّ

يعود الاهتمام بدراسة مسألة اللاوعي إلى علم النفس، حيث ذهبت بعض الدراسات النفسيّة إلى «أنّ التحليل النفسي قد وسّعَ دائرةَ العقل توسيعًا كافيًا عندما عثر على القصد القائم فيما قبل وفيما بعد الوعي»[1]، فدراسة اللاوعي وسّعت من دائرة العقل بما فيه الكفاية، وقد امتدّ الاهتمام باللاوعي إلى الدراسات اللسانيّة لاسيّما العرفانية.

فقد عُني «تشومسكي» بدراسة المعرفة اللغوية اللاواعية في الذهن البشري، وبنى النموذج الذهني(odelm entalisticm) للغة، الذي يفترض أنّ الإنسانَ يولدُ بملكة لغوية مقرّها الدماغ بيولوجيًّا، أو باستعدادٍ فطري عام. وبقدرِ ما حَظيت به نظرية «تشومسكي» من اهتمام اللسانيين قوبلَت بالرفض والمجابهة من قِبل علماء النفس وفلاسفة اللغة العرفانيين، حيث وصموها بأنّها نظريّةٌ موغلةٌ في التجريد، وتقطع اللغة عن سياقها الاجتماعي، كما تقطع الصلة بين

---

( ١ ) جورج مونان، اللغة والتعبير، ضمن كتاب( إشكاليّات الفكر المعاصر ) ، ترجمة: محمد سبيلا، الدار العربية للعلوم ناشرون – بيروت، ط١، ٢٠١٦م، ص١٤٨

الفعل الكلامي وسياقاته التواصليّة[1]، وهذا ما تأباه العرفانيّة التي تجعل للسياق الاجتماعي التواصليّ مكانًا مرموقًا في كشف نسقيّة المعرفة اللغوية اللاواعية للفرد.

وإنّ الحديث عن اللاوعي المعرفيّ يُحيلنا، ضرورةً، على الميتافيزيقا، بوصفها المتحكّمةَ في أنساقِنا التصوّريّة، ‹‹فكلُّنا ميتافيزيقيّون››، كما أكّد ذلك «لايكوف» و«جونسون»، وأنّ هذه الميتافيزيقا هي التي تُعطي معنى لتجربتنا؛ مما يُبرهنُ كونها مُجسدنةً، ‹‹فعَبْرَ أنسقتنا التصورية نستطيع أنْ نُعطي معنى للحياة اليومية، وميتافيزيقانا اليوميّة مجسّدة في هذه الأنسقة التصورية››[2]، فالميتافيزيقا هي اليد الخفيّة التي تتحكّم في أنساقنا التصورية وأفكارنا.

فنحن ننجز عباراتنا اللغوية، في كثير الأحيان، بصورة آليّة لاواعية، دون أن نعيَ المصدر المُسقَط والمـ بنين في الذهن، فبنياتنا العصبيّة وبسرعةٍ خوارزميّة تُنتجُ أشكالاً تفكيريّةً عبْرَ الأبنية اللغوية دونَ التركيزِ في ميتافيزيقاها المجسّد، فمثلاً نقول:

---

( ١ ) يُنظَر: منية الحمامي، المعنى: بنية كلية، ندوة( المعنى وتشكله ) ، ج١، أعمال الندوة الملتئمة بكلية الآداب – منوبة، نوفمبر١٩٩٩م، ص ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

( ٢ ) جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ٤٦

- انقطع حبل مودتنا.
- وصلت علاقتنا إلى طريق مسدود.
- ما أجمل ورد وجنتها!
- يجمعنا دفء المودّة.

وحين نتفوّهُ بمثلِ ذلك وغيره من الكلام، فإننا نبني عباراتٍ من دون أي مجهود ملاحَظ، ويتم ذلك في مستوى أدنى من مستوى الوعي، وربما لا نلتفت كثيرًا إلى المصدر المُبنين في الذهن لذلك الهدف المجرّد، أو الأكثر تجريدًا. وإنّ إنجازَ أشكال التفكير بعباراتٍ آليّة وبصورةٍ لا واعية، حدا بفلاسفة العرفانية التجريبية إلى تأكيد «جسدنة الميتافيزيقا»، فهي متحكمةٌ في الفكر والوعي بل والنظريات الفلسفيّة. وقد أطلقَ «لايكوف» و«جونسون» على ذلك «اليدَ الخفية التي تُشكّل الفكر الواعي، إذ إنّ «كل معارفنا ومعتقداتنا يؤطّرها نسق تصوري يتلخّص جلُّه في اللاوعي المعرفيّ»[1]، بل ذهبا إلى أبعد من ذلك، إلى أنّ نظريات الفلسفة الواعية ما هي إلا نتاج هذه اليد الخفية[2] . فاللاوعي متحكّمٌ حتّى في تقعيد الفكر العقلانيّ الواعي.

وحين يصف مؤلفا كتاب(الفلسفة في الجسد) اللاوعيَ بالمعرفيّ، فإنّهما بذلك ينقضانِ ما ذهب إليه الفكر الفلسفيّ الكلاسيكيّ، الذي»

---

(١) جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص٤٩

(٢) يُنظر: المرجع نفسه، ص٥١

ينظرُ إلى معنى المعرفي بوصفه معنى ذا شرط، صدقيًّا *Truth*، Conditional أي إنّه معنى لا يحدد داخليًا في الذهن أو الجسد، وإنّما يُحدَّدُ بإحالته على الأشياء في العالم الخارجيّ.»[1]، وعلى ذلك فإنّ كثيرًا ممّا أطلقا عليه تسمية اللاوعي المعرفي، لا يعدّهُ كثيرٌ من الفلاسفة معرفيًّا البتّة! فالمعرفة عند الكلاسيكيين لا تتقوّم بالجسد!

وإنّ هذا التحكّم اللاواعي في معارفنا وتصوراتنا يستخدمُ الاستعارةَ التصوريةَ لتحديد ميتافيزيقانا اللاواعية، بل إنّ الأمر المرعب، حسب تعبير المؤلِّفَين، أنّ الفلاسفة الذين يُعنون بالجانب العقلي الواعي يستخدمون الاستعارةَ، من حيثُ لا يشعرون، من أجل إعطاء معنى لهذه التصورات[2] . إذ إنّ استخدامهم للاستعارة هو استخدام لاواعٍ، وخفيّ؛ مما يؤكد على أن الميتافيزيقا الاستعارية هي المتحكمة في النسق التصوري والفكري لديهم.

---

( ١ ) المرجع نفسه، ص٤٨

( ٢ ) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص٥٠

## ٣- مفهوم العقل في الفلسفة العرفانيّة

يضعُ بعض الفلاسفة الكلاسيكيين الذهنَ مرادفًا لمصطلح العقل، فالذهن هو قوّةٌ للنفسِ معدّة لاكتساب العلوم التصورية والتصديقية، وقد يُطلق الذهن ويُراد به القوّة المدركة مطلقًا، وفي الفلسفة الحديثة يُطلق الذهن على قوّة الإدراك والتفكير من جهة ما هي مقابلة للإحساس، ويُطلق الفلاسفة على وجود الصور في الذهن بالوجود الظلّي، ووجودها خارج الذهن بالوجود الحقيقيّ. ويُعدّ الذهن، لدى بعض الفلاسفة مثل «كانط»، وسيطًا بين الإحساس والعقل، حيث إنّ كل معرفة فهي تبدأ بالإحساس، ثم تنتقل إلى الذهن، ثمّ تنتهي إلى العقل[1]. وإنّ هذا الفصل ما بين الوجود الظلّي للصورة والوجود الحقيقيّ، أو ما بين(الصورة/ والمادّة) أو الماهية والجوهر، هو فصلٌ، كما سنرى لاحقًا، لا يرتضيه الجيل الثاني من علماء الفلسفة العرفانيّة، من أمثال «لايكوف» و«جونسون».

إنّ فلسفة العقل شغلت الفكر قديمًا وحديثًا، وتُعدّ أهمَّ موضوعٍ في الفلسفة المعاصرة، ولعلّها، في الفلسفة الحديثة، بدأت فعليًّا مع آراء «رينيه ديكارت»(*Descartes Rene*) (١٥٩٦- ١٦٥٠)؛ ذلك

---

(١) يُنظَر: جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج١، ص ص٥٩٤ ـ ٥٩٦

لأنّ آراءَه تعدّ الأكثر تأثيرًا بين الفلاسفة العصريّين التنويريين[1]، وأهمّ تلك المبادئ الديكارتية المؤثرة، هو مبدأ الثنائيّة، فالموجودات ما هي إلا جواهر عقليّة وجواهر مادّية. وقد اقتفى كثيرٌ من الفلاسفة الذين جاؤوا بعده بهذا المبدأ، فغدت التصورات الفلسفية تُبنَى وفق هذه الثنائية(العقل/ الجسد)، كالوعي والقصدية والمادية وغيرها. ويرى «ديكارت» أنّ لكل جوهر ماهيّة، وماهية العقل هو(الوعي)، فنحن كائناتٌ عقليّة واعية[2]، يتحكّم فينا العقل والوعي، ولا دور للجسد أو العالم المادّي في نشوء التصورات، بل الجسد لا يُعطينا، حسب «ديكارت»، سوى تصورات غير واضحة عن العالم الخارجي.

وقد ناقش الفيلسوف «جون سيرل» ثنائية «ديكارت» (العقل/ الجسد)، مبيّنًا كوارثيّة هذه الثنائيّة، وما يترتّب عليها، واستعرض اثنتي عشرة مشكلة تدور حولها، وناقش إزاءَها حلول «ديكارت»

---

( ١ ) يعد القرنان السابع عشر والثامن عشر بمثابة عصر التنوير، والتنوير حسب تعريف «كانط، »: "هو خروج الإنسان من حالة قصوره. . . ، والقصور هو عجزه عن أن يكون لنفسه عقلا دون مساعدة من سواه"، فالتنوير يتحدد= = ـ وفق تعريف «كانط» ـ باستخدام العقل وعبر إنجازات الفرد المفكر. يُنظر: بيتر كونزمان، وآخرون، أطلس الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية ـ لبنان، ط١، ٢٠٠١م، ص١٠٣

( ٢ ) يُنظَر: جون سيرل، العقل، مدخل موجز، ترجمة: ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت، ط١، ٢٠٠٧م، ص ص ١٥ ـ ١٩

لهاتيك المشكلات، إلاّ أنّه خلص إلى أنّ هذا الأخير لم يحصل على أجوبة مرضيةٍ لا سيما في مشكلة العقل والجسد. [1]

واقترح «جون سيرل» حلاً فلسفيًّا لمعضلة ثنائية(العقل/ والجسد)، يتمثل في أنّ كل الحالات الواعية، بوصفنا كائناتٍ عقليّة واعية حسب رأي «ديكارت»، «تُسبَّبُ من عمليّاتٍ عصابية من المستوى الأدنى في الدماغ»[2]، فالأفكار والمشاعر والحالات الواعية تصدر من عمليّات عصبية/ نيروبولوجية في الجهاز الدماغي البيولوجي، وعلى ذلك فإنّ الفصل ما بين العقل والجسد، وأنّ العقل متعالٍ على الجسد، وأنّ عقولنا هي التي تتحكّم في تصوّراتنا دون التجربة الجسدية، أمرٌ خالفَه تطوّر العلم الحديث.

ويذكر «سيرل» أنّ أُولى سمات العقل وأهمّها هي الشعور، ويُقصد به تلك الحالات من الوعي والإدراك، ويُشيرُ إلى أنّ ثلاثَ سماتٍ مشتركة للحالات الشعورية، فهي داخلية، ونوعية، وذاتية. داخلية تحدث في الجسد داخل الدماغ، وداخلية أيضًا تكون ضمن شبكة معقدة من الأفكار والتجارب والذكريات، وهي نوعية بمعنى أن هناك طريقةً معينةً نستشعر بها كل حالةٍ شعورية أو أنّ هناك خاصية نوعية لها، وذاتية بمعنى أنها دائمًا تجرّبها ذاتٌ إنسانيّة.

---

( ١ ) يُنظَر: المرجع نفسه، ص ص ١٤ ـ ٣٩

( ٢ ) يُنظَر: المرجع نفسه، ص ٩٥

ويُشير «سيرل» إلى أنّ ثمّةَ مواقف تلقائيّة لقرونٍ عدّة بقي فيها الشعورُ يبدو للفلاسفةِ وهو يُثير مشكلةً جديّةً في الميتافيزيقا، فالشعور يبدو لكثير من الفلاسفةِ معزولاً ومميزًا عن الواقع الماديّ، فلا بدّ إذنْ من الإيمان بثنائية العقل والمادة، وأنّ أشهر من دافع عن هذه الثنائية هو «ديكارت» حتّى عُدّت بالثنائية الديكارتية. فالعقلي ليس ماديا والمادي ليس عقليًّا.

ومن الفلاسفةِ مَن يؤيد الماديةَ، فلا يؤمن بشيءٍ كالشعور/ العقل يتسامى على السمات الفيزيائية، وتتخذ الماديةُ أشكالاً عدةً، منها:

- السلوكية، وترى أنّ العقلَ يُختزل إلى سلوك، والميول والنزعات إلى سلوك.
- الفيزيائية، وتقول إنّ الحالات العقلية هي مجرد حالات دماغية، فالألم مثلاً هو استثارة الأنسجة الدماغيّة.
- الوظيفية، وتذهب إلى أنّ الحالات العقلية تُحددها علاقاتها السببية.
- الذكاء الاصطناعي، ويقول إن العقول ليست سوى برامج حاسوبية مزروعة في الأدمغة.

إلاّ أنّ «جون سيرل» ينقض ما ذهبت إليه الماديّة أو الثنائيّة، ويردُّ كلا الرأيين، مبيّنًا أنّ كليهما لا يمتلك فرصة لأن يكون صحيحًا، ويقترح إزاء ذلك حلاً لتلك المعضلة، ويتمثّلُ هذا الحلّ فيما أكّدَ عليه من كون الشعور ظاهرةً بيولوجيةً، وأنّ الدماغَ هو عضوٌ

بيولوجيّ، وأنّ الحالات الشعورية تصدر من بنيات عصبية بيولوجية. [1]

هكذا فقد عُدّ العقلُ، لمدة ألفي عامٍ، الجوهر والخاصيّة المحدّدةَ للكائنات البشريّة عمّا سواها، وقد حاول «سيرل» أن يجدَ حلاً لتعالي العقل على المادة، حسب نظرة أصحاب ثنائية الجوهر، بَيْدَ أنّ فلاسفة اللغة العرفانيين، مثل «لايكوف» و«جونسون»، أبدَيَا رفضًا لزعم جوهريّة العقل وتعاليه المطلق، واستبدلا بهِ جوهريّة الجسد، الذي به تتشكّل أفكارُنا وعقولُنا.

فللجسَدِ في الدراسات العرفانية دورُه في تشكيل العقلِ، وله بُعدانِ: ماديٌّ وثقافيٌّ رمزيّ، وهما بُعدانِ متلازمانِ في وجودِهِ واشتغالِهِ في الكونِ، وقد كانا فيما مضى من الزمنِ مفترقينِ، حيثُ غابَ البُعدُ الماديّ وغلب البعد العقليّ، فكانَ الفضلُ للعقل والروحِ نورًا وكمالاً وحريةً، مقابلَ الجسدِ طينًا ونقصًا وقيودًا، فهذا خادمٌ لذلك في جميع الأحوال، ولكن اليومَ عادَ الجسدُ في مظاهر متنوّعة يمثّلُ فيها مدخلاً في تنظيم العالم والواقع ببعديهما المادّي الفيزيائي والعرفاني الرمزيّ[2]، فللجسدِ دورٌ رئيس في تشكيلِ العقلِ وتوجيه

---

( ١ ) نظَر: جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف ـ الجزائر، ط١، ٢٠٠٦م، ص ص ٦٥ ـ ٨٥

( ٢ ) يُنظَر: الأزهر الزناد، اللغة والجسد، مركز النشر الجامعي ـ تونس، ط١، ٢٠١٧م، ص ص٦ ـ ٧

الإدراك الذهني، ومن هنا فإنّ القول بتعالي العقلِ، أو الزعم بوجود ثنائية(العقل/ الجسد)، لا يستقيم مع ما اكتشفه العلم الحديث، فالعقلُ عضوٌ فيزيائي متجسّدٌ يتشكّلُ من خلالِ بنياتٍ عصبيّة بيولوجيّة.

وخلافًا لما دأبَتْ عليهِ الفلسفةُ التقليديّة، من اهتمامٍ بالغٍ بالعقلِ، وإقصائه من دائرة الجسد، فإنّ مؤلفَي كتاب(الفلسفة في الجسد)، بيّنَا أهمّ التغيّرات الجديدة التي أحدثتها العرفانية بالنسبة لمفهوم العقل، وهي:

١. العقلُ ليسَ متحرّرًا من الجسد، فالعقل ينشأ من طبيعة أدمغتنا وأجسادنا، ومن تجربتنا الجسدية، فالآليّات العصبيّة التي تُتيحُ لنا فهم الأشياء، هي نفسها التي تخلق أنساقنا التصوّرية واستعاراتنا المجسدنة.
٢. العقل ليس كونيًّا وكليًّا بالمعنى المتعالي، فهو ليس جزءا من بنية الكون.
٣. العقلُ ليس حرفيًّا، بل استعاريّ وخيالي بشكل كبير.
٤. العقل تطوّريٌّ، ذو نزعةٍ داروينيّة، فهو لا يتعالى على طبيعتنا الحيوانيّة، وبناءً على ذلك فإنّ العقل ليس جوهرًا يفصلنا عن سائر المخلوقات، بل إنّه يضعنا على خط متصل معها.

٥. **العقل غير واعٍ[١] في أغلبه.**

٦. **العقل ليس هادئا، بل مشغول عاطفيًّا.** [٢]

**هذه التغيّرات الجذرية يستتبعها تحوّلٌ في فهمنا للعقل، هذا الفهم بالضرورة هو مخالفٌ للآراء المركزية للفلسفة الغربيّة التقليدية. وقد صرّح المؤلفان نتيجةً لتلك التغيرات الجذرية لمفهوم العقل، فإنّه لا وجودَ لكائنٍ ديكارتيّ[٣] اثنينيّ (بعقل/ وجسد)، ولا وُجود لكائنٍ كانطيّ[٤] له عقلٌ متعالٍ على الجسد، ولا وجودَ لكائنٍ**

---

(١) لا يُقصد باللاوعي هنا بمعناه الفرويدي الذي يرى بأنّ الوعي ما هو حاضر في أذهاننا، أمّا اللاوعي فهو ما كان كامنًا ولا يُمكن استرجاعه، مثل خوف الأطفال المقهورين في الصغر، مما يُشير إلى الكبت. يُنظَر: فرانسواز ميلتزر، اللاوعي، ترجمة: أحمد عبدالمقصود، مجلة نوافذ ـ النادي الأدبي بجدة، ع٣٧، ٢٠٠٧م، ص٨٣

(٢) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ص٣٨ ـ ٣٩

(٣) يذهب «رينيه ديكارت»( Rene Descartes ) ( ١٥٩٦ ـ ١٦٥٠ ) ؛ إلى أنّ العقل هو الذي يُعطي أحكامًا فيزيائيةً صحيحةً، بينما الجسد بإدراكاته الحسيّة لا يعطينا سوى انطباعات ذاتية وغير واضحة عن العالم الخارجي، وبالتالي فإنّ الدور الحاسم هو للعقل غير المتجسّد. يُنظر: بيتر كونزمان، وآخرون، أطلس الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية ـ لبنان، ط١، ٢٠٠١م، ص١٠٧

(٤) يَعتبر «إيمانويل كانط»( Immanuel Kant ) ( ١٧٢٤ ـ ١٨٠٤ ) أنّ التجربة الحسيّة بالنسبة للعقلانية بمثابة فكر غير قابل للتحديد، ويذهب إلى تعالي العقل على الجسد، فليس العقل خاضعًا لتصورات الجسد، ويقول: "هكذا تبدأ كل معرفة إنسانية مع المشاهدة، من ذلك تنطلق للمفهوم=

منفعيّ[1] تكون عقلانيته عقلانيةً اقتصاديةً بعيدًا عن الاستعارات المجسدنة، ولا وجود لكائن فينومينولوجيّ[2] من خلال الاستبطان الفينومينولوجي وحده يكتشف كل شيء عن العقل والذهن دون التجربة الجسدية، ولا وجود لكائن ما بعد بنيويّ[3] كلّ المعنى لديه

---

=لتنتهي بالأفكار" فهو يرفع بقوله هذا العقلانيةَ والتجريبية في الإشارة إلى محطات المعرفة. يُنظر: بيتر كونزمان، وآخرون، أطلس الفلسفة، ص١٣٧

( ١ ) يُعدّ الفيلسوف «جيريمي بنتام»( Jeremy Bentham ) من أبرز منظري الفلسفة النفعية، التي ترتكز على مذهب اللذة السيكولوجي، مشيرًا إلى أنّ اللذة والألم هما ما يحددان الصواب والخطأ، والعلل والمعلولات، والخير والشر، والصدق والكذب، ومبدأ اللذة هذا يُطلق عليه أيضا( أعظم قدر من السعادة ) ، وأن المصلحة النفعية ـ بمفهومها الاقتصاديّ المادي ـ هي التي تحدد السعادة للفرد وللجماعات، فالسعادة نظرة فكرية تقصي التجربة الجسدية من تحديد مفهوم السعادة. يُنظَر: فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة: محمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة ـ القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م، مج٨، ص ص ٣١ ـ ٣٤

( ٢ ) تُعد الظاهراتيّة المتعالية phenomenology عند «هوسرل»( Hussrel ) ، الطريقةَ التي تُوصلُ العقلَ بالتحليل المتتالي إلى محاذاة شطر الشعور المحض المستقل عن المعطيات التجريبيّة. يُنظَر: جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج٢، ص٣٥

( ٣ ) من أهم ركائز الفلسفة ما بعد البنيويّة المختصة بطبيعة اللغة، الزعمُ بالاعتباطية التامّة للدليل اللغويّ؛ أي الاعتباطيّة المطلقة للعلاقة الثنائية بين الدالّ( الدلائل ) والمدلول( التصوّرات ) ، وقد أثبت المنهج التجريبي عدم صحّة هذا الزعم، حيث ناقش كل من «لايكوف» و«جونسون» هذا الزعمَ وفنّداه، وذهبا إلى أنّ المعاني المركزيّة للألفاظ اعتباطيّة ـ كالدالّ=

اعتباطي، غير مقيد بالجسد والذهن، ولا وجود لكائن فريغي[1] يُقصي الفكر عنده من الجسد، ولا وجودَ لكائن حاسوبيّ يتعامل مع الدوال والرموز تعاملاً معجميًّا لا دخل للجسد في تشكل المعنى لديه، وأخيرًا لا وجود لكائن تشومسكاويّ[2]، كائنٍ لغتُه محض

---

=( مغناطيس ) وعلاقته بمعناه المركزي علاقة اعتباطية - ، والمعاني اللامركزية – التي يكون لها في مجال المصدر معنى استعاريا - هي مبرّرة، مثل( الحب مغناطيس ) ، وما دام أن هناك معانيَ لا مركزيّة أكثر بكثير من المعاني المركزية للألفاظ، فإنّ هناك تبريرًا في اللغة أكثر من الاعتباطيّة. يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ص٦٠٨ - ٦٠٩

( ١ ) «غوتلوب فريغه»( Gottlob Frege ) ( ١٨٤٨ – ١٩٢٥ ) هو أحد آباء المنطق الحديث والمدرسة التحليليّة، يرى أنّ لكلّ عبارةٍ أو جملة شيئين اثنين: المعنى والإحالة، ويضرب على ذلك مثال( نجمة الصباح ) و( نجمة المساء ) حيث إنّهما تحيلان على كوكب الزهرة، لكن المعنى بالنسبة للمتكلم مختلف، ولأنّ إحالتهما متماهية، فإذا كانت الأولى صادقة تكون الثانية صادقة، وإذا كانت إحداهما كاذبة تكون الثانية كاذبة أيضًا، فالمعنى يتم من خلال زاوية فكرية بعيدًا عن التجربة الجسدية. يُنظر: بيتر كونزمان، وآخرون،( أطلس الفلسفة ) ، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية - لبنان، ط١، ٢٠٠١م، ص٢١٩

( ٢ ) تتخذ اللغة عند «أفرام نعوم تُشُومِسْكِي» (Avram Noam Chomsky ) ( ١٩٢٨ - ) ، دورَ العقلِ في فلسفة ديكارت، فاللغة هي الماهيّة التي تحدّد بشريّتِنا، وقد استلهم تشومسكي بعض مبادئه اللسانية من تصورات ديكارت العقلية، ومن ذلك: فصل هذا الأخير الذهن عن الجسد، وذهابه إلى أن العقل متعالٍ مستقلّ، مشيرًا إلى أنّ العقلَ قدرةٌ للذهنِ لا للجسد، فالعقل مستقلٌّ=

تركيبٍ، محض شكلٍ معزولٍ ومستقل عن المعنى وعن السياق وعن الإدراك وعن العقل المجسدن[1] .

«تشومسكي»، وفق نظريته الملكة اللغوية، أعاد النظر في ثنائية «ديكارت»(العقل/ الجسد)، مشيرًا إلى استناده إلى الاستنتاج الذي توصّلَ إليه كلٌّ من «لامتري» Mettrie La) )، و«جوزيف بريستلي»(Priestly Joseph)، وهو «أنّ التفكيرَ والفعل البشريين هما خاصيّتانِ للمادّة المنظّمة، مثل الجذب والنبذ، والشحنة الكهربائية وهلم جرا» ويؤكّد «تشومسكي» وفقًا لهذا الرأي أنّه يسعى إلى تحديد خواصّ هذه الأشياءِ في العالمِ وتعليل الظاهرات العقليّة في ضوء هذه الخواص، وهو بذلك يرى أن القول بالثنائية هو قول قد اختفى الآن، فالتفكير والمادة لا ينفصلان.

وينتقد «تشومسكي» رأي أحدِ النقادِ وهو «توماس ناغل»(*Nagel*)، الذي ذهب إلى أنّ الوعي هو خاصية فيزيائية للدماغ، ويتساءلُ «تشومسكي»: لنفترضْ أنّ الوعيَ سمة مميزة للعقلي، فماذا عن الجسد؟،، حيثُ إنّ الجسد عند *Nagel*» هو ما يكون قابلاً للوصفِ عن طريق العلم الفيزيائي،، ويذهب

---

=تمامًا. وهذا ما خالفه الجيل الثاني من العلماء العرفانيين من قبيل لايكوف وجونسون. يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ص٦١٦ ـ ٦١٩

(١) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ص٣٨ ـ ٤١

Nagel»إلى أنّ مشكلة العقل/ الجسد، هي مشكلة إيجاد مكانةٍ في العالمِ لعقولنا نفسها بخبراتها الإدراكية، وأفكارها وخواطرها، وغيرها مما لا يُوصفُ عن طريق الفيزياء. [1]

إلاّ أنّ «تشومسكي» وإن كان قد أكّد على اختفاء القول بالثنائية، وأنّ مفهوم المادّي يجب إعادة النظر فيهِ، إلاّ أنّ آراءَهُ اللسانيّة استمدّتْ كثيرًا مما ذهب إليه «ديكارت» لاسيّما في قضية الفصل بين الذهن والجسد، حيث ذهب إلى أنّ اللغةَ تأخذُ دور العقل في فلسفة ديكارت، فالعقلُ هو المحدّد لكينونة الإنسان، وكذلك اللغة هي الخاصيّة المحدّدة للبشرية؛ لذلك فهي متسامية[2]، وإنّ معرفةَ اللغة لدى «تشومسكي» مقترنة بمعرفة النحو، أي معرفة النظام الذي يسمح بتوليد جمل لا متناهية، وإنْ كان «تشومسكي» يُقرُّ بأثرِ البيئة في تحديد الطريقة التي تُثبَّتُ بها متغيّرات النحو الكلّي[3]، إلاّ أنّ

---

( ١ ) يُنظَر: نعوم تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ترجمة: عدنان حسن، دار الحوار ـ دمشق، ط١، ٢٠٠٩م، ص ص ١٩١ ـ ١٩٨

( ٢ ) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ص٦١٦ ـ ٦١٩

( ٣ ) يقول «تشومسكي»: "فليس اكتساب اللغة شيئًا يعمله الطفل في واقع الأمر، بل هو يحدث له إذا ما وُضِعَ في بيئةٍ ملائمة، وهو أمرٌ يشبه نموّ جسم الطفل ونضجه بطريقة محدّدة مسبقًا حين يُقدّم له غذاء ملائم وبيئة حافزة، لا يعني هذا أن البيئة لا تُسهم بشيء فيه، فهي التي تحدّد الطريقة التي تُثبّتُ بها متغيّرات النحو الكلّي". يُنظَر: نعوم تشومسكي، اللغة ومشكلات المعرفة، ترجمة: حمزة المزيني، دار توبقال ـ الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٠م، ص=

هذا التأثر لا يخضع للتجربة الجسدية، ولا للقصدية والعقل المجسدَن، وهذا ما جعل العرفانيين من الجيل الثاني ينقلبون على «تشومسكي» وما ذهب إليه.

إنّ خبرتنا المعرفيّة، كما يؤكّد ذلك العرفانيون، إنّما يتمّ تشكيلُها عن طريق عقلٍ متجسّدٍ[1]، فالعقلُ لا يمكن له أن يتوصّل إلى المعرفة إلا من خلال انطلاقته من زاوية جسديّة؛ فالجسد هو المحدّد لماهية العقل، وهذا العقل يتشكّل من خلاله، فلا يمكن أن نعرف الجهات مثلاً دون النظر إلى أجسادنا والتجربة الجسدية.

إنّ الإدراكَ العقليّ مرتبط بالجسد، بل إنّ «علاقتَه بالجسد هي علاقة مركزيّة، إلى حدّ أنّ النظرية الوجودية عن الجسد هي في الوقت ذاته نظريةٌ في الإدراك، كما أنّ فينومينولوجيا الإدراك هي فينومينولوجيا التجسد، وأنّ نظرية الجسد هي نظرية في الإدراك على حدّ تعبير ميرلوبونتي نفسه.»[2]، فلا يمكنُ الفصل إذن ما بينَ العقل والجسد،

---

=ص ١٨٦ ـ ١٨٧ ، فاللغة تنمو كجسم الطفلِ بعيدًا عن التجربة والقصدية والعقل المجسدن.

(١) يُنظَر: شان جلجر ودان زافي، العقل المتجسد، ترجمة: بدر الدين مصطفى، مجلة أوراق فلسفية ـ القاهرة، ع٥٤، ٢٠١٧م، ص١١٠

(٢) فوزي العلوي، الإدراك وارتباطه بالجسد والعالم، قراءة في فينومينولوجيا مرلوبونتي الوجودية، مركز مسارات للدراسات الفلسفية ـ تونس، ع١٠، ربيع ٢٠١٧م، ص١٧

بل إنّ نظرية الجسد هي في أساسها نظرية العقل والإدراك كما يرى «ميرلوبونتي»، واقتفى أثره العرفانيون.

وإنّ تركيز الفينومينولوجيا على الجسد أمرٌ في غاية الجلاء، وهذا يستلزم رفضًا لثنائية(العقل/ الجسد) الديكارتيّة، وهذا التركيز الجسدي لا يعني الإبقاء على البُعدِ المادّي وإقصاء البعد العقليّ، أو يعني فيما يعنيه تمييزًا بين العقل والجسد، بل المقصود من فكرة التجسيد، فكرة وجود العقل المتجسد[1]، العقل الذي يتشكّل من خلال الجسد، أو الجسد الذي يُنشئ التصوّرات، فالجسد والعقل كلاهما لا انفكاك بينهما.

ويعترض الفينومينولوجيُّون على التقسيم الميتافيزيقي للمادة، بين المادّة المتمدّدة Extensa Res، والمادّة المفكّرة Res Cogitans؛ ذلك لأنّ تأييد مثل هذا التقسيم يفضي إلى القول بالمادّة المتمددة بالنسبة للجسد، ولكنّ الفينومينولوجيين يُنكرون أنّ الجسدَ مجرد كائنٍ في العالم، بمعنى أنّه جسدٌ ذو خبرة حسية فحسب من شم ولمس وغير ذلك، بل إنّ الجسدَ هو أيضًا مبدأ الخبرة، فهو الذي يسمح لنا أن نرى وأن نشم. [2] فـ «ميرلوبونتي» يضع للخبرة الجسدية أو التجربة دورًا مهمًّا في تشكيل الإدراك الحسي، فالجسدُ يُدرِكُ وهو ذو خبرةٍ أيضًا وليس ذلك مقتصرًا على

---

( ١ ) يُنظَر: شان جلجر ودان زافي، المرجع السابق، ص١١٥

( ٢ ) يُنظَر: المرجع نفسه، ص١١٥

العقل المتعالي على الجسد، فالجسدُ هو القطب والمركز الذي ينطلق منه إدراك العقل نفسه.

ويرى «ميرلوبونتي» أنّ الجسد هو أصل الإدراك عمومًا، وأصل تحقيق النظرة المكانية، فبدون الجسد لا يغدو للمكان معنى، وقد قال ذات مرةٍ ردًّا على اقتراحٍ لـ «لايبنتز»(Leibniz) لتحقيق النظرة من اللامكان، "أليست الرؤيةُ هي رؤية من مكان ما؟"، وهذه الفكرة تتفق تمامًا مع الإدراكِ الحسّي المتجسّد والمتموضع، فالجسد، وفق رأي «ميرلوبونتي»، هو أصل المكانية التي نعايشها ظاهراتيًّا. [1] وهذا يعني أنّ استيعابنا للجهات والأحداث والأفكار لا ينفصل عن تموضعنا الجسديّ.

وفي النظرة العرفانية فإنّ الجسدَ هو مرجع الإحالة الحسيّة لظواهر الكون، وليس أجساد الآخرين، بل جسدي هو المرجع الأنَوِيّ الذي أتحسّسُ به هذا الوجودَ وأُدرك به كينونته. إنّ الإطار المرجعيّ لاستقبال الحسّ العميق هو الأساس المتجسد الضروري للإطار المرجعيّ الأنويّ، فأنا لا أدرك اليمين من الشمالِ إلاّ من خلالِ جسدي، لذا فإنّ الترتيب المكانيّ الأنويّ يرجع دوما إلى جسد الملاحِظ[2]، لا إلى جسدِ سواه، فالإدراك ذاتيُّ التجربة.

---

( ١ ) يُنظَر: شان جلجر ودان زافي، العقل المتجسد، ص١٢٣

( ٢ ) يُنظَر: المرجع نفسه، ص١٢٧

فالجسد الفينومينولوجيّ هو المقولةُ المركزيّة الوجودية عند «ميرلوبونتي»[1]، فهو المدرِكُ والموجود في المكان، وهو الواعي بمكانته في هذا العالم، ومركزيةُ الجسدِ يتشكل من خلالها العقلُ، والعمليات العقلية، ولا يُمكن لنا أن نفهم كينونة العقل ووجوديته دون الإحالة على الجسد، فهو المحدّدُ والمرجع الأنويّ.

وقد أكّدَ كلٌّ من «لايكوف» و«جونسون» على أنّ جسدنة العقل لا تخلو من التفكير الاستعاريّ، بل إنّ التفكيرَ في الذهن/ العقل، أو الحديث عنه دون تصوّره استعاريًّا هو أمرٌ محال، فكلّما تصوّرنا بعض مظاهر الذهن من خلال القبض على الأفكار، أو الوصول إلى نتائج، أو الضبابيّة وعدم الوضوح، أو ابتلاع فكرة أو استيعابها، فنحن نستخدم الاستعارة المجسدنة لإعطاء معنى لما نفعله بواسطة أذهاننا[2]، فالعقل مُجسدنٌ استعاريٌّ يفهم المجردات أو الأكثر تجريدًا من خلال المصدر الماديّ. فهو، إذن، ذو تصوّراتٍ استعاريّة مُجسدنة، بل إنّ النظريّات العقليّة العلميّة ليست فكرًا مجردًا محضًا، بل هيَ، حسب النظرية العرفانية، مرتكزةٌ على أساسٍ فيزيائيّ تجريبيّ؛ ذلك «أنّ التصوّرات التي يفترض أنها عقلية مثل تصورات نظرية علمية ما، ترتكزُ غالبًا وربما دائمًا على

(١) يُنظَر: محمد بن سباع، وظائف الجسم في فينومينولوجيا ميرلوبونتي، مجلة منتدى الأستاذ ـ الجزائر، ع١٠، ٢٠١٤م، ص٢٦١

(٢) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ٣٢١

استعارات ذات أساس فيزيائي أو ثقافيّ.»[1] فالعقلُ التجريبيُّ ينبني على النتائج الثلاث الكبرى التي توصّل إليها العلم المعرفيّ، وهي: اللاوعي المعرفي، وجسدنة الذهن، والفكر الاستعاريّ. [2]

وفي كتابه(الجسد في العقل) صرّحَ «مارك جونسون»[3] بأنّ العمليّاتِ العقلية كلّها تقوم على عملياتٍ استعاريّة، تقوم فيها خطاطات الصور بدور المجال المصدر، إذ إنّ تلك العمليات هي عمليات مجسدنة، ويبدو فيها الجسدُ عاملاً أساسيًّا في تشكيل الذهن أو العقل، وأنّ الفكر في حقيقته لا ينفك عن البعد الماديّ، فليس العقل أو الفكر مستقلاً عن المادّة، وليس العقل متعاليًا على المادّة، أو محدّدًا لهويّة الإنسان.

فالعقل المجسدن أو الذهن المجسدن يُعَدّ مركزيا في اللسانيات العرفانية، وهذا يعني أن للتجربة الإنسانية أهمية كبيرة، وأن لجسدية الإنسان مركزية في تشكيل البنيات المعرفية؛ لذا فإن العقل وكذلك اللغة لا يمكن دراستهما بمعزلٍ عن الجسد، وعن التجربة

---

( ١ ) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص٣٨

( ٢ ) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص٣٧

( ٣ ) نقلاً عن: عبدالله الحراصي، دراسات في الاستعارة المفهومية، كتاب نزوى ـ مسقط ـ عمان، ط٣، ٢٠٠٢م، ص ص ٢٣ ـ ٢٥

المجسدنة؛ فالتجربة نابعةٌ من طبيعة أجسادِنا ومن تنظيمنا العصبيّ، والتصوّرات تابعةٌ لبنياتنا العصبية. [1]

إنّ النظرية العرفانيّة ترفض أيَّ شكلٍ من أشكال العقلِ الموضوعيّ الخالص أو المتعالي، وتذهب إلى أنّ الإنسانَ بطبيعته مُضطرٌّ إلى استخدام الآليّات المعرفيّة والعَصبيّة البشريّة المشتركة، فعقلنا شكّله الجسدُ، ولاوعيُنا المعرفيّ لا نملك إزاءَهُ مَدخلاً مباشرًا، وأننا نستخدم حتى في الطرح الفلسفيّ العلميّ عقلاً مُجسدَنًا. [2] إنّ فهم العقلِ بصورةٍ معرفيّة جديدة، يتطلّب معرفةً باللاوعي المعرفيّ، وتجسّد الذهن.

---

( ١ ) يُنظر: غسان الشمري، عن أسس اللسانيات المعرفية ومبادئها العامّة، مجلة أبحاث لسانيّة ـ الرباط بالمغرب، ع٢٥ ـ ٢٦، ٢٠٠٨م، ص ص ١٠٢ ـ ١٠٤

( ٢ ) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ترجمة: عبدالمجيد جحفة، ص ٤٢

# الفصل الأوّل

## مَقْوَلة بنية العقل الفلسفيّة في لزوميات المعري

ذهبت النظرية العرفانيّة إلى أنّ الأنساقَ التصوّريّة اللاواعية هي التي تشكّل كيفيّة بناء تصوّرات كل مظاهر تجربة الإنسان، ومن هنا جاء هذا الفصل ليبحثَ في «مفهوم العقل المُجَسدَن» في لزوميّات المعرّي؛ ذلك أن تصوّرَ الشاعر للعقل مُنْبَنٍ على استعاراتٍ لا واعيَةٍ، مَقْوَلَتْ لديه العقلَ في صورةٍ بيولوجيّةٍ لا تنفصل عن الجسدِ ومحيطه. فما المقصود بالمقولة؟ وما علاقتها بالطراز والمستوى القاعدي؟

**المقولة والطراز والمستوى القاعدي:**

تقوم المقولةُ على تنظيم معارفنا وإدراكاتنا في هذا الوجود، فالإنسانُ لا يُصنّف الأشياءَ يشكلٍ اعتباطيّ، بل يُمَقْوِلها وفقَ تشابهاتٍ أو انتماءاتٍ أو خاصيّات تضمّ الأشياءَ بعضَها ببعضٍ، فالمقولةُ بناءً على ذلك تقومُ بعملِية «نَظْمَنَة» أو تنظيم الواقع والأفكار والأشياء والكلمات وغيرها.

(كيف نُمَقوِلُ الأشياء؟) سؤالٌ شغلَ الفلاسفةَ قديمًا وحديثًا، وقد كانَ الرأي السائد في الفلسفة الغربية منذ ألفي سنة وحتى اليوم ما طرحَه المعلّم الأول «أرسطو»، حيثُ صنّفَ المقولات إلى عشر، جواهر وأعراض، هي: «الجوهر»، و«الكم»، و«الكيف»، و«أين»، و «متى»، و«الإضافة»، و«الموضوع»، و«أن يكون له»، و«أن يفعل»، و

«أن ينفعل»[١] . وبهذه المقولات يتم تنظيم الواقع والأشياء والأفكار. وتمتاز المقولة الأرسطية بكونها تُعنى بالخصائص المشتركة بين عناصر المقولة، فحتّى يندرج عنصرٌ ما في مقولةٍ ما فلابدّ أن يحتوي على خصائص أُطلق عليها الشروط الضرورية والكافية، أو نموذج(ش. ض. ك)، وبهذه الخصائص المشتركة يتم جمع شتات الأشياء وضمّ بعضها إلى بعض.

إنّ النموذج الأرسطيّ(ش. ض. ك) يرى في المقولات تعاليًا ميتافيزيقيًا؛ فلا دخل للتجربة البشرية في مقولة الأشياء، بل هي محددة سلفًا، ويذهب هذا النموذج كذلك إلى أنّ المَقْوَلات «هي كياناتٌ واضحة التحديد، وأنّ انتماء وحدة مخصوصة إلى مقولة ما يخضع لنظام الخطأ والصواب.»[٢]، وهذا يعني أنّ المقولة ثابتة لا نسبيّة، وأنّ مقولة الأشياء لا تختلف باختلاف الثقافات، ولا ربط لها بالتجارب البشرية، وفق النموذج الأرسطي، .

هذا التحديد الصارم للمقولات وخضوعها لنظام الصواب والخطأ، يجعلها مقولة تنظر للحقيقة على أنّها «مطلقة»، وللصدق على أنه صورة ذهنية انعكاسية لما يتحقق في الخارج، وهذه النظرة الكلاسيكية للحقيقة والصدق لا تجعل مكانًا للنسبية في تصنيف

---

( ١ ) يُنظر: إبراهيم بن مراد، المقولة الدلالية في المعجم، ص ص١٧ ـ ١٨

( ٢ ) محمد الصالح البوعمراني، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، مكتبة علاء الدين ـ صفاقس، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٧

الأشياء والأفكار والكلمات والموجودات، فهي إمّا داخل هذه المقولة وإمّا خارجها، خاضعة لنظام صارم، وإنّ تبدلاً في النظر للمقولة يعني فيما يعنيه تبدلاً حتميًّا في مفهوم "الصدق" و "المعنى"، وهذا هو لبُّ الخلاف ما بين المنهج العرفاني والمنهج الكلاسيكي.

بيد أنّ هذه النظرة التقليدية الكلاسيكية للمقولة إنّما نشأت من خلال رؤية فلسفية حول طبيعة العقل، فطبيعة العقل وفلسفته هو المحدد لماهية المقولة؛ ذلك أَنّ اشتغال العقل تقليديًّا "يتمثّل في إدارة رموز مجردة، وأن تلك الرموز تكتسب معناها من خلال التطابق مع العالم الذي يقع بناؤه بناءً موضوعيًّا؛ أي بمعزل عن الفهم المتصل بأي جسم من الأجسام"[1]؛ ولذا فإنّ «لايكوف» قد اصطلح على هذه النظرة الكلاسيكية بالتيار الموضوعي، أي غير المُجسدن، وبيّنَ أشدّ المسائل تمييزًا لأوجه النظر الموضوعية، وهي:

١. الفكر هو الإدارة الآلية لمجموعة من الرموز.

٢. الذهن آلة مجردة تدير الرموز على نفس منوال الحاسوب.

---

(١) جورج لايكوف، نساء ونار وأشياء خطيرة: ما تكشفه المقولات حول الذهن، ص ٣٢٣

٣. تكتسب الرموز والتمثيلات الذهنية معناها من خلال تقابلاتها مع الواقع الخارجي.

٤. الرموز التي تتقابل مع العالم الخارجي هي عبارة عن تمثيلات داخلية لواقع خارجي.

٥. تقوم الرموز مقام الأشياء في العالم بمعزل عن التجربة الجسدية.

٦. الذهن هو مرآة الطبيعة وانعكاس للواقع الخارجي.

٧. الفكر مجرد، وأن الأجساد لا تتدخل في تكوين التصورات.

٨. وأن الفكر ذري، قابل للتفكيك إلى كتل بسيطة.

٩. الفكر منطقي قابل للصقل من خلال أنظمة رمزية مجردة[١] .

هذه المسائل المميزة للتيار الموضوعي أدّت إلى تلك النظرة التقليدية للمقولة ووسمها بالخصائص المشتركة والضرورية والكافية، فانتماء العنصر(ش) إلى مقولة(ص) يكون بناءً على توافر تلك الشروط الضرورية والكافية، وهي شروط متعالية على الجسد، تنظر للمقولة بوصفها شيئا محددا مسبقًا، لا دخل للتصورات المجسدنة، أو الآليات الخيالية(الاستعارة والمجاز) في نشوئها

---

( ١ ) يُنظَر: جورج لايكوف، نساء ونار وأشياء خطيرة: ما تكشفه المقولات حول الذهن، ص ص ٣٢٣ ـ ٣٢٥

وتكوينها، وفيها تبدو الحقيقة واحدة، وهي انطباق صورة الرموز والتمثيلات الذهنية مع ما تمثله في الواقع الخارجيّ، فالحقيقة والصدق واقعيان، ولأنّ الفكر متعالٍ وغير مجسدنٍ، فهو يمقول الأشياء وفق محددات منطقية، ضمن توافر الشروط الأرسطية لانتماء عنصر إلى مقولة ما، تقوم على تجميع كتل بنائية بسيطة تصورية من خلال جملة من القواعد العامّة، ولا تنظر نظرةً جشطالتية للعنصر الممقول.

إلاّ أنّ نموذج(ش. ض. ك) الأرسطيّ لم يخلُ من عدّة إشكالات جعلت فلاسفة العرفان اليوم يُعيدون النظر فيه، ومن تلك الإشكالات التي وُجهت إليه:

١. لا يُمكن التحقق من كون كلّ عنصر في المقولة قد توفرت فيه الشروط الضرورية والكافية.

٢. يُعاني هذا النموذج من صعوبة في وصف بعض المقولات لاسيما تلك المتعلقة بالألوان والأنواع الطبيعية.

٣. إنْ كانَ هذا النموذج يقدم تفسيرًا مقبولاً لمسألة مقولة عنصرٍ ما، إلاّ إنّه لا يُفسر مسألة اختيار المقولة أو اللفظ عندما تكون عدة مقولات ممكنة.

٤. هذا النموذج غير قادر على تفسير الوضوح المرجعي مع قضية «تعدّد المعنى»، بمعنى وجود كلمات عديدة مقابل إحالاتٍ ومراجع مختلفة.

٥. يفتقد هذا النموذج إلى المرونة، فاكتساب هذه الشروط الضرورية والكافية هو المحدد للمقولة من عدمها.

٦. أثبتت الاختبارات السيكولوجية وجودَ تراتبيّة داخلية في المقولة، فهناك عنصر أكثر بروزًا وتمثيلاً للمقولة من غيره، بينما نموذج(ش. ض. ك) يرى أنّ كلَّ عناصر المقولة متماثلة.

٧. ضِيق هذا النموذج بحيثُ يُقصي العديد من الخصائص التي يمكن أن نثبتها في المحتوى الدلالي للكلمة. (١)

هذه الإشكالات الجوهرية أدّت إلى تقويض المقولة الكلاسيكية واعتماد المقولة العرفانية التي ترى أن للتصورات المجسدنة أثرًا في تكوين المقولات، ففي السنوات الأخيرة قامت عدةُ دراساتٍ عرفانية، منها: الدراسات الأنتربولوجية العرفانية، واللسانيات العرفانية، وعلم النفس، بإعادة النظر في مفهوم المقولة؛ مما حدا بها ذلك إلى صِدامٍ مع النظرة الموضوعية لها، وعند التمعّن في الخلفية

---

( ١ ) يُنظر: محمد الصالح البوعمراني، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص ص١٨ ـ ٢٣

الفكرية والفلسفية للمقولة العرفانية نلحظُ انبناءَها على النقيض مما اتكأ عليه نموذج(ش. ض. ك)، فهي ترى أنّ التصورات والأفكار والتمثيلات الذهنية ومقولة الأشياء وتصنيفها وترتيبها وتبويبها، كل ذلك لا ينفك عن التجربة المجسدنة وعن الآليات الخيالية من استعارة وكناية ومجاز، بل إنّ فهم المجردات وكذلك النظريات الفلسفية لا يتم إلا عبر آليات استعارية مجسدنة، وهذا ما برهنت عليه الدراسات العرفانية.

ولعلّ من أهمّ النظريات التي طوّرت من مفهوم المقولة، هي نظرية الطراز والمستوى القاعديّ، ويعود الفضل فيه إلى عالمة النفس «إليانور روش» ورفاقها، حيث ارتأت هذه الباحثة أنّ الطراز، وهو النموذج الأكثر تمثيلاً لمقولةٍ ما، هو المحدد لانتماء عنصر ما إلى مقولة ما، وهي بهذا تخالفُ المقولة الأرسطية التي تذهب إلى وجوب توافر شروط ضرورية وكافية في أي عنصر ممقول، ومن أهمّ ما توصّلت إليه «روش» في هذا الصدد[1] هو عدم اشتراط اشتراك جميع أفراد المقولة في سمة واحدةٍ أو اكثر.

وقد مرّت نظرية الطراز عند «إليانور روش» بمرحلتين أساسيتين: النظرية الأصلية: وفيها يكون طراز المقولة يمثل في الذهن مرجعية عرفانية ترتب على ضوئها أفراد المقولة ترتيبا تفاضليا بحسب شدة

---

(١) يُنظَر: جورج لايكوف، نساء ونار وأشياء خطيرة: ما تكشفه المقولات حول الذهن، ص ٣١٦

المشابهة لذلك الطراز. والنظرية الموسعة: وتقوم لا على طراز يكون أفضل ممثل للمقولة، بل على مدى التشابه الأسري ولو في خصيصة واحدة بين المعنى القاعدي وبين المعاني المشتقة منه. [1]

وقد وجهت نظريةُ الطراز نقدَها إلى نظرية(ش. ض. ك) الأرسطية في المقولة، لاعتبارين على الأقل: الأول: كون السمات في منوال(ش. ض. ك) ليست سمات تمييزية دائما، فبعض السمات قد تشترك في أكثر من مقولة. الآخر: عدم كفاية منوال(ش. ض. ك) للإلمام بجميع عناصر المقولة. [2] فبعض سمات مقولة عنصر تشترك مع مقولة أخرى مباينة لها، مما يعني أن بعض تلك السمات لا تفي بغرض التمييز الدقيق للمقولة، كما أنّ تلك الشروط الضرورية والكافية لا يمكن أن تلمّ بجميع عناصر المقولة، فهي شروط انتقائية تسم بعض العناصر لا جميعها، بل إن بعض تلك العناصر قد لا تنطبق عليه بعض تلك السمات، وهذا ما اكتشفته روش ومن معها، واقتفى العرفانيون أثرها.

وتتم المقولة عند «روش» بطريقتين، عمودية وأفقية: فالعمودية تشكل المقولات فيما بينها هرمية تتدرج فيها من الأخص إلى الأعم وهو ما يُسمّى بقانون التصنيف، وتُعرّفه «روش»: بأنّه نظام تكون

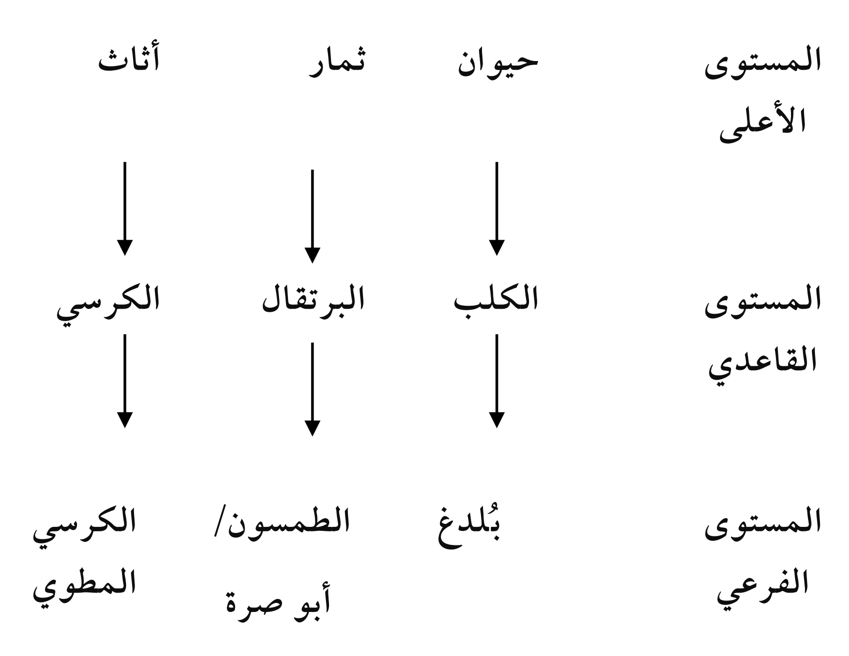
---

(١) يُنظَر: عبدالله صولة، المقولة في نظرية الطراز، حوليات الجامعة التونسية ـ تونس، ع٤٦، ٢٠٠٢م، ص ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠

(٢) يُنظَر: المرجع نفسه، ص ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣

المقولات بمقتضاه مرتبطا بعضها ببعض وتندمج بعض أقسامه في بعض، فكل مقولة تكون مدرجة في مقولة أُخرى[1] .

وقد جعلت «روش» أقسام المقولة في ثلاثة هي كما يمثلها [الشكل١] التالي:

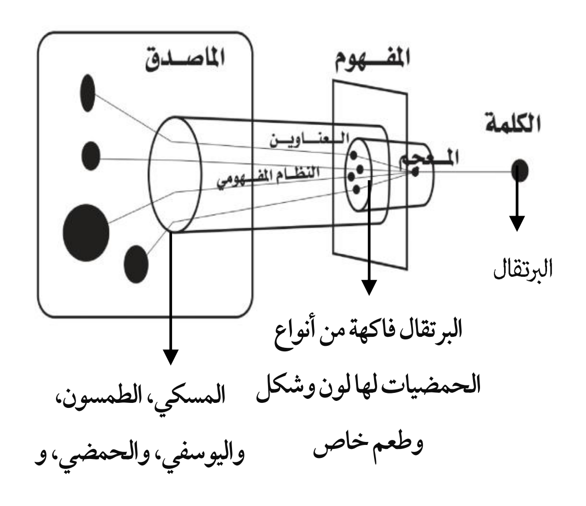



[الشكل١]: أقسام المقولة عند «روش»

وتذهب «روش» ومن معها إلى كون المستوى القاعدي ذا أهمية في المقولة؛ وذلك لكون عناصره قادرة على أن تكون أطرزةً للمقولة لاسيما في المستويين الأعلى والفرعي، ويبيّن «عبدالله صولة» سبب أهمية العنصر القاعدي لأسباب كمية ونوعية. فكميًّا؛ لأنّ المستوى

(١) يُنظَر: المرجع نفسه، ص ٣٧٥

القاعدي ذو مفهوم وذو ماصدق(1)، أشمل من المستويين الأعلى والفرعي، فالبرتقال مثلاً ماصدقاته الطمسون والمسكي وو. .، ومفهومه أنّه ثمرة لونها كذا وشكلها كذا، وهذا ما يعطي هذا المستوى ثراءً دلاليًّا. ويوضّح ذلك التمثيل التالي [الشكل٢](2) :




[الشكل٢]: الثراء الدلالي في المقولة

---

( ١ ) الماصدق أو المصداق extension – بحسب النظرية الفلسفية التقليدية ـ هو ما يدلّ على المفهوم في الخارج أو هو عيّناته، ويُعرّفُ بكونه: مجموعة أشياء حقيقية أو مثالية، عينية أو مجردة، ينطبق عليها عنصر معرفيّ، أي هي بالنسبة إلى المفهوم: مجموعة أشياء يمكنه الدلُّ عليها( يكون محمولها ) . فالإنسان مفهوم عام ينطبق على مصاديق عدة مثل زيد وعمرو. يُنْظَر: أندريه لالاند، قاموس لالاند الفلسفي، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ـ بيروت، ط٢، ٢٠١١م، مج١، ص ٣٩٨

( ٢ ) يُنظر: صابر الحباشة، المعنى بين التعدد والوحدة، مقاربة دلالية، مجلة مقاربات ـ المغرب، ع٢٨، ٢٠١٧م، ص٣٩

ونوعيًّا؛ لأنّ المستوى القاعدي لديه صلاحية الإشارة فهو يصلح لأن يُشير إلى مقولة ما إشارةً عالية، كسمة(له ريش) فهي ذات إشارة عالية لمقولة الطير. ولهذا فإن المستوى القاعدى يحظى بأهمية كبرى لدى «روش» ورفاقها؛ لما لهذا المستوى من قدرةٍ لأنْ يكونَ النموذجَ الأمثلَ أو الطرازَ الأفضلَ الذي يتضمن جميع خصائص عناصر المقولة ذاتها، فهو أفضل معبّرٍ عن مبدأ الاقتصاد العرفاني الذي يرى، وفق نظر «ديبوا»(Dubois)[1]، في مقولة المستوى القاعدي نموذجًا أو طرازًا يلخّصُ مجموع الخصائص المترابطة لمعظم العناصر.

امّا المقولة الأفقية فهي تهدف إلى الكشف عن طريقة انتظام المستوى الواحد انتظامًا يميز المقولة من سائر المقولات المقابلة لها فهو بحث في المقولة الواحدة. [2]

أمّا المرحلة الثانية لنظرية الطراز الرّوشيّة، وهي النظرية الموسّعة التي تقوم لا على طراز يكون أفضل ممثل للمقولة، بل على مدى التشابه الأسري ولو في خصيصة واحدة بين المعنى القاعدي والمعاني المشتقة منه، فقد تأثرت فيها «روش» ومن معها بآراء الفيلسوف «فتغنشتاين»(Wittgenstein) حيث أعلن مصطلح

---

( ١ ) يُنظَر: عبدالحميد عبدالواحد، المقولة في نظرية النموذج الأصل، مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية ـ مصر، ع٣، ٤، ٢٠١٦م، ص٩٨

( ٢ ) يُنظَر: عبدالله صولة، المقولة في نظرية الطراز، ص ص٣٧٥ ـ ٣٨٣

التشابه الأسريResemblance Family، في كتابه(استقصاءات فلسفية)، إذ يقوم هذا المصطلح على نقض مبادئ المقولة الأرسطية، فإذا كان النموذج الأرسطي المسمى(ش. ض. ك) يقوم على فرضيات عدة أهمها: أنّ المقولات هي كيانات لها حدود واضحة، وأنّ انتماء أي عنصر لمقولة ما هو خاضع لنظام صارم إمّا نعم وإمّا لا، وأنّ جميع عناصر المقولة لها وضعية مقولية متساوية، فإنّ مفهوم(التشابه الأسري) أحدث هزّةً في هذه الفرضيات الكلاسيكية، ويذهب على النقيض منها، فالمقولات لا توجد لها حدود ثابتة، وأنها خاضعة للنسبية، لا للنظام الصارم، كما أنّ عناصر المقولة تقع ضمن تراتبية، أي ليس لجميع العناصر نفس الخاصية.[1]

إنّ رفض نموذج(ش. ض. ك) واعتماد مفهوم التشابه الأسري أدّى إلى كثير من التحول في مفهوم المقولة، وأدّى هذا التحوّل، بدوره، إلى: اتساع دائرة المقولة، واتساع قانون التصنيف، فلكيْ يُضمّ عنصرٌ ما إلى مقولةٍ ما، ليس عليه سوى أن يشترك في خاصية مع عنصر ما من عناصر المقولة، وهذا يعني نفيًا لضرورة اشتراك عناصر المقولة في الخصائص، بل يكفي أن يكون الاشتراك يتم بين معنى من المستوى القاعدي ومعنى من المعاني المشتقة منه. فقد تم

---

( ١ ) يُنظر: محمد الصالح البوعمراني، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص ص٥٩ ـ ٦١

التخلّص من الشروط الضرورية والكافية لانتماء عناصر المقولة.

فوجود روابط بين عناصر المقولة وإن كانت تختلف فيما بينها، فإنّ تلك الروابط تجمع ما بين أنماطٍ متباينة، يقول «كليبر»(iberKle): «إنّ المقولة أصبحت لا تحصل من خلال العلاقة بكيانٍ طرازيٍّ ممثلٍ للمقولة؛ أصبحت المقولةُ تجد مبرّرًا لها في الروابط التي تجمع بين مختلف أنماط المراجع، وليس من خلال الصلة التي تجمع بين كلّ هذه الأنماط المختلفة وكيان وحيد هو الطراز.»[١]

ويُعدّ «لايكوف» من أبرز من نقل نظرية الأطرزة والمستوى القاعدي من حقل علم النفس إلى اللسانيات، فكتابه(نساء ونار وأشياء خطيرة، ما تكشفه المقولات حول الذهن)[٢]، كما يبدو من عنوانه،

---

( ١ ) إبراهيم بن مراد، في كفاية المقاربة الطرازية في علم الدلالة، أعمال الندوة المهداة إلى روح الأستاذ عبدالله صولة: الدلالة النظرية والتطبيقات ـ كلية الآداب والفنون والإنسانيات ـ جامعة منوبة – تونس، ٢٠١٠م، ص٥٩

( ٢ ) حاول «لايكوف» أن يوجد قاسمًا مشتركًا بين هذه العناصر المختلفة، واستقى ذلك من خلال التجربة المجسدنة لقبائل الدربال، مشيرًا إلى أن للأسطورة فاعليةً في مقولة الأشياء وتصنيفها، ففي تجربة قبائل الدربال ترتبط النساء بالشمس، في الأسطورة التي ترى القمر زوجًا أنثاه الشمس، والشمس ترتبط لديهم بالدار، والنار ترتبط بالدود الأزب الذي تشبه لسعته في حرقتها حرقة لفيح النار؛ لذلك فالدود يُعد من الأشياء الخطيرة. وهكذا تتم مقولة الأشياء حتى وإن لم يكن هنالك شرط ضروري كافٍ لاشتراك جميع أفراد المقولة. يُنظَر: محمد الصالح البوعمراني، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص٧٧

هو نقلةٌ نوعية في مفهوم المقولة، التي لا تشترط الاشتراك في سمةٍ واحدةٍ أو أكثر بين أفراد المقولة، حيث غدت المقولةُ غير متعالية على الجسد والتصورات الذهنية الخيالية، التي ساهمت في بلورتها، حسب المبدأ العرفاني، .

فالعقل المُجسدن التجريبي والخيالي هو الذي يُمقول الأشياء، وإنّ التمعّن في مقولات المستوى القاعدي يُبرهن على هذا الادّعاء بشكلٍ جليّ؛ ذلك أنّ لهذا المستوى خصائص تميزه عن المستويين الأعلى والفرعي، ومن تلك الخصائص:

١. أن المقولات فيه تكون مفهومة ولا حاجة إلى السياق لفهمها.
٢. أنه المستوى الأقصى الذي تتكون فيه صورة ذهنية تعكس المقولة.
٣. أنه المستوى الأول الذي يفهمه الأطفال ويُعيّنونه باسمه، بشكل آلي تجريبي.
٤. أن الإنسان يستعمل البرامج الحركية نفسها وهو يتفاعل مع عناصر المقولة المختلفة. وبطبيعة الحال فإنّ هذه البرامج الحركية هي برامج تجريبية مجسدنة. (١)

---

( ١ ) يُنظَر: وسيمة مصمودي، المقاربات العرفانيّة وتحديث الفكر البلاغيّ، ص ص ١٠٦ ـ ١٠٧

هذه الخصائص وغيرها إنما تتعلّق بالإدراك الجشطالتي والصورة الذهنية وبالوظيفة الحركية والثقافية وبالتواصل وتنظيم المعارف؛ مما يبرهن على جسدنة التصورات الذهنية التي أَسهمت بشكل مركزي في تكوين المقولات وتصنيف الأشياء.

وقد عدد «لايكوف» الموجودات التي تصنّف ضمن المستوى القاعدي، وهي: الأجسام المرئية: (قلم وحجر وكلب. .) . والأفعال التي لدينا عنها صور ذهنية وبرنامج حركيّ: (ضرب، جلس، ارتفع. .) . والأفعال الاجتماعية: (إضراب، انتخاب. .) . والمتصورات الاجتماعية: (عائلة، طائفة، عدو. .) . والمتصورات المتعلقة بالمشاعر: (حب، سعادة، . .) . وهذه المقولات ناتجة عن كوننا كائنات عصبية تُمقول الأشياء عن طريق التجربة الجسدية[1] ـ وعن طريق مبدأ الاتساع الاستعاريّ extention phoricalMeta، حسب اصطلاح «لايكوف»، حيث استبدل بالشروط الضرورية والكافية الأرسطية ما أسماه بالمناويل العرفانية المؤمثلة model cognitive Idealized التي تُعنى بتصنيف الأشياء لا بالنظر إلى سمات مشتركة في عناصر المقولة الواحدة، بل يكفي أن يتشارك عنصر بخصيصة مع عنصر آخر ليُضم في مقولةٍ معيّنة.

---

( ١ ) يُنظَر: وسيمة مصمودي، المقاربات العرفانيّة وتحديث الفكر البلاغيّ، ص ص ١٠٧ ـ ١٠٨

هذه النظرة العرفانية للمقولة إنّما تنبني على بُعدٍ فلسفيٍّ، ينظر للعقل بصورةٍ مغايرةٍ عمّا هي عليه في النظرة الموضوعية، فالعرفانيةُ تجعل للجسدِ محوريةً في تحديد التصورات وتكوينها، ولا تُؤمنُ بالثنائية الديكارتية للجسد والعقل، ولا بالتعالي الكانطيّ المطلق للعقل، وتذهب العرفانيةُ إلى مبدأ(الأُحاديّة) فالفكر متجسدٌ، وأنّ أنظمتنا التصورية كامنة داخل الإدراك والحركة الجسدية والتجربة ذات الطابع الفيزيائيّ، وأنّ الفكر خيالي، فتصوراتنا بشكل آليّ ولا واعٍ تستخدمُ الاستعارة والمجاز، وهذا فيهِ ما يتجاوز الانعكاس الحرفيّ للواقع الخارجيّ، ممّا ينقض مفهوم الحقيقة أو الصدق الموضوعيين، كما أنّ هذه التصورات لها بنية كلية جشطالتية، وإنْ كانت المناويل العرفانية تقبل ما هو صحيح ضمن النظرة الكلاسية للمقولة وتأخذ به، إلاّ أنّها تُضيفُ إليها الاعتبارات التجريبيّة المجسدنة. [1]

إنّ مفهوم المقولة العرفانية يرتكز على ركيزة فلسفية كبرى وهي كون(العقل مجسدنًا وخياليًّا)، وهذه الركيزة بها يتم نقض ما ذهبت إليه الفلسفة الموضوعية الأرسطية، الرامية إلى تعالي العقل ولا جسديته، إنّ فهم المقولة يعني فهمنا لتصوراتنا التي بها نفكر وننظم ونصنّف هذا الكون والأشياء والكلمات وغيرها؛ ذلك أنّ «الأنظمة التصورية تنتظم بواسطة مقولات معينة، ويتضمن معظم تفكيرنا، إن

---

(١) يُنظَر: جورج لايكوف، نساء ونار وأشياء خطيرة: ما تكشفه المقولات حول الذهن، ص ص ٣٢٥ ـ ٣٢٧

لم نقل كله، تلك المقولات.»[1] حيث تقوم تلك المقولات على المعطيات التجريبية والنظرة العرفانية للعقل المجسدن.

إذنْ فإنّ التجربة الحياتية للإنسان وتضافرها مع القدرة التخيليّة هي من تُحدّد المقولات، فبالبعد التجريبي والبعد التخييلي الاستعاري يُنظّم الإنسان الأشياء ويُصنّفها ويُضفي عليها معنًى، فهو يفهم هذا الكون من خلال تجسّدِه فيه وتجربته وتصوراته الذهنية، وبناء على ذلك فإننا نقوم بتنظيم معارفنا بواسطة بنيات أسماها «لايكوف» Idealized cognitive model التي تُختصر في(i. c. m)، أي مناويل عرفانية مؤمثلة[2]، وتُختصر في(م. ع. م)، وهي على أربعة مبادئ:

١. مبدأ البنى القضوية: وهو يتعلق بنماذج من نوع نماذج(ش. ض. ك)، حيث توجد خاصيات مشتركة بين عناصر المقولة.
٢. مبدأ بنى الصور الخطاطية: وهو الذي يدخل الصور الذهنية في تمشي المقولة[3] ويمثله النحو العرفاني لـ «لانقاكر».

---

( ١ ) المرجع نفسه، ص ٣٢٩

( ٢ ) تُعنى هذه المناويل بمقولة الأشياء من خلال التخييل الاستعاري بالإضافة إلى ما تقتضيه تجارب الذات المؤوّلة وتفاعلها الإدراكي مع العالم من حولها. فهي مناويل مؤمثلة تخييلية لا تحيل على الكيانات في الخارج، بل على التصورات المجسدنة.

( ٣ ) إنّ المعنى في نظرية «لانقاكر» يجب البحث عنه في العمليات العرفانية الذهنية التي يلجأ إليها المتكلم لصياغة خطابه، والسامع لفك رموز ذلك الخطاب، فكل عبارة تفرضُ صورةً خاصة في مجالها، تبيّنُ قدرة الإنسانِ =

٣. مبدأ التوسع الاستعاري: وهو دمج التمشيات الاستعارية في المقولة.

٤. مبدأ التوسعات الكنائية: الذي أدمج التمشيات الكنائية والمجازية في المقولة. [١]

بهذه البنيات أو المناويل المؤمثلة يقوم الفرد بتنظيم معارفه، وتصنيفها، تصنيفًا قوامه التجربة المُجسدنة والخياليّة، وفق النظرية العرفانية.

---

= على إدراك المضمون بطرق مختلفة، مما جعل لانقاكر يلحّ على الأهمية الخاصة التي تكتسبها طريقة التصوّر أو خطاطة الصورة( imagery ) ، ويدخلها في تمشّي المقولة، فالعمليات الذهنية تتم وفق شبكة من المجالات العرفانية أو المضامين التصورية. يُنظَر: عبدالجبار بن غريبة، مدخل إلى النحو العرفاني، نظرية رونالد لانقاكر، مسكيلياني للنشر والتوزيع ـ تونس، ط١، ٢٠١٠م، ص٤٧

( ١ ) يُنظر: محمد الصالح البوعمراني، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص ص٥٩ ـ ٨٧

## المقولة العرفانيّة وثراء الدلالة

تقوم المقولة على تصنيف الأجزاء والتأليف بينها في مجاميع، حيثُ تتدرّج عملية المقولة من المفهوم الكلي(الجشطالتي) إلى الأجزاء والعناصر، هذا التدرُّج ينبني على الذهنوية المجسدنة من جهة، وعلى التعبير اللغوي من جهة أخرى. حيثُ تنطلق عملية المقولة من المفهوم(الكلي) الذهني المجسدن والخيالي، إلى العناصر والأجزاء، من خلال اللغة التي تُسمّي تلك الأجزاء والعناصر، وتربطها بالمفاهيم التصورية، وهذا مما يثبت كون اللغة تمقوَلُ أيضًا كما تُمقوَل الموجودات، فبها يتمّ التعبير عن العملية الذهنية المجسدنة(١) . وإنّ مقولة الكلمات وتصنيفها لا يتمّ إلاّ من خلال العمليات الذهنية المجسدنة والخيالية، وفي هذا ما يمنح الكلمات ثراءً دلاليًّا متعدّدًا غير متقيدٍ بالمعنى القاموسي الضيق، بل ينفتح على آفاق أرحب من ذلك، فيتعدّد المعنى وفق تلك التصورات المجسدنة.

وقد أشار «لايكوف» و«جونسون» إلى أنّ المقولة هي ضرورةٌ لكل الكائنات الحية، فالحيوانات تُمقول أيضًا ويتمثّل تمقوُلُها في جهازها الحسي وقدرتها على تحريك نفسها، ومعالجة الأشياء، بيد أن المقولة البشرية تمتاز بكونِها تنشأ من خلال التصورات المجسدنة، وبأن

---

(١) يُنظر: إبراهيم بن مراد، المقولة الدلالية في المعجم، ص ٢٢

للإنسان قدرة على التعبير عن تلك المقولة تعبيرًا لغويًّا، فأجسادُنا وأدمغتنا لا تفرض علينا أن نُمقول فحسب، كما هو الشأن لدى الحيوان، بل إنها تُحدد أنواعَ المقولات التي ستكون لنا، والتفكيرَ في خصائص الجسد التي تُسْهِم في خصوصيات نسقنا التصوري[1] .

وقد عرّف «إيفانس» الدلالة العرفانية بكونها ((حقلاً يهتمّ بالبحث في العلاقة بين التجربة والنسق التصوري، والبنية الدلالية التي تشفرها اللغة))[2] . فهي تُعنى بما ينتج من معنى متولّدٍ من العلاقة بين التجربة المجسدنة من جهة، والنسق التصوريّ الذهني من جهة ثانية، والبنية الدلالية وتشفير اللغة لها من جهة ثالثة، وهنا تكمن نقطة الاختلاف ما بين الدلالة العرفانية والدلالة المعجميّة أو البنيوية التي تبحث في البنية العميقة عن المعنى دون النظر إلى التجربة البشرية المجسدنة والخياليّة، ولأنّ التجربة البشرية تختلف باختلاف الثقافات والبيئة فإنّ ذلك يفرض للدلالة ثراءً معجميًا.

إذن فإنّ للبنية الدلالية التصورية ثراءً لا محدودًا من المعاني، فهي إذ تنبني أولاً على كيانات تصورية ومقولاتٍ وأنماطٍ أنطولوجية كبرى، كالموضوعات والخصائص والأزمنة والأمكنة، فهي تتفرّع إلى أنماطٍ عدّة، وتقوم كذلك على مبادئ تأليفية ذاتية كالروابط المنطقية وعلاقات الدالات بموضوعاتها، وعلاقة الأقوال باقتضاءاتها، فالبنية

---

( ١ ) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ص ٥٥ ـ ٥٦

( ٢ ) يُنظَر: عمر بن دحمان، دراسة المعنى من منظور دلالي معرفيّ، ص ٤٢

التصورية ليست مجرد نمطٍ تركيبي مجردٍ فحسب، بل هي بنية تتميز بمقولاتها وأنماطها التفريعية الخاصة، فمقولات التركيب كالأفعال والأسماء تقابلها المقولات التصورية كالموضوعات، فمثلا التركيب(أكل زيد تفاحةً)، فإنّ مقولة الموضوع(تفاحة)، تُقابلها مقولة الخصائص / نوع التفاحة ولونها. .. [1] . هذه الأنماط التفريعية للموضوعات مما يميّز البنية التصورية دون سواها من البنى التوليدية أو البنيوية وغيرها.

وقد أورد كل من «فيفان إيفانس»(Vyvyan Evans) و«ميلاني جرين»(Melanie Green) مبادئ واقتراحات تُوجّه الدلالة العرفانية التصورية نحو مسار خاص يميّزه عن غيره من الممارسات والنظريات والمقاربات، وتلك المبادئ:

١. البنية التصورية بنية متجسدة: حيث يسعى أصحاب علم الدلالة العرفاني إلى اكتشاف طبيعة التفاعل البشري المجسدن مع العالم الخارجي والوعي به، فبالتجربة الجسدية نختبر العالم ونفهمه؛ إذ إنّ الخبرة الجسدية المرتبطة بالبنية التصورية جزءٌ مما يجعلها ذات معنى، وضرب الباحثان في توضيح ذلك مثلاً(لرجلٍ محبوسٍ في غرفة) إذ إن الرجل قابعٌ في وعاء هذه

(١) يُنظَر: محمد غاليم، بعض خصائص الوجاه التصوري الفضائي، ندوة آفاق لغوية – أعمال مهداة إلى الأستاذ إدريس السغروشني، معهد الأبحاث والتعريب ـ المغرب، ٢٠١٦م، ص ص ١٨٢ ـ ١٨٤

الغرفة، ونتيجةً للتجربة الجسدية فإن هذا المثال على الاحتواء متأتٍّ من العلاقة الجسدية المتفاعلة مع الخارج، إنّ تصوّر الاحتواء(داخل، خارج، معلم) يتأسس على التجربة الجسدية مباشرة بالتفاعل مع المعلم المحدود؛ لذلك فإنه بإمكان البنية التصورية أن تعطي نهوضًا لأنواعٍ من المعاني بتجريدٍ أكثر، وهذا ما يُفسّر كون المقولة العرفانية ذات ثراء دلاليّ.

٢. البناء الدلالي هو بناء تصوري: فاللغةُ تشير إلى تصورات في ذهن المتكلّم أكثر من إشارتها أو إحالتها على الأشياء في العالم الخارجيّ، وبعبارةٍ أوضح فإنّ الدلالة اللغوية اللفظية هي متكافئة مع التصورات الذهنية التي هي بالضرورة مجسدنة وخيالية، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإحالة لا تعني مطابقة البنية الدلالية بالبنية التصورية، بل هي تُحيل على كيفية فهم الذات المُتصوّرة من خلال التجربة الجسدية والخيالية الاستعارية، حيث يزعمُ علماء الدلالة العرفانية أن المعاني المرتبطة بالكلمات، لا تشكّل إلا مجموعة فرعية من التصورات الممكنة، وهذا يؤكد على أنّ جملة التصورات المعجمية ما هي إلاّ مجموعة فرعية من التصورات الكلية الموجودة في ذهن المتكلم، فالدلالة العرفانية تتمتّع بثراءٍ معنوي تصوري كبير.

٣. تمثيل المعنى الموسوعي: يشير هذا المبدأ إلى أن البناء

الدلالي موسوعي بطبيعته، وأنّ المعنى ليس قاموسيًّا فحسب، فالكلمات لا تُمثل رزمًا مكدسةً صرفةً للمعنى القاموسي، لكنها تشتغل بصفتها نقاط دخول أو منافذ إلى مستودعات شاسعة من المعرفة المترابطة والمتشابكة بتصورٍ خاصٍّ أو مجالٍ تصوري معين.

٤. تأويل المعنى من طريق التصوّر: وهذا المبدأ يؤكّد حقيقة أنّ اللغة لا تُشفّر المعنى، بل إنّ الكلمات هي مجرد "مُثيرات" أو محفّزات لبناء المعاني فحسب، وبناءً على ذلك فإنّ بناء المعاني يتمُّ على مستوى التصوّر. [1]

هذه المبادئ التي اقترحها كل من «إيفانس» و«جرين»، تتّكئ على البعد الفلسفي العرفاني(جسدنة الذهن وخياليّته)، فالمفردة وإن اتسمت بمعنًى قاموسيّ معياري، إلاّ أنّ للسياق العرفانيّ والثقافيّ المجسدن أثرًا في توجيه الدلالة التصورية، فالمفردة ما هي إلا منفذ يتم الدخول بواسطتها إلى مخازن كبيرة من المعارف المتشابكة والمترابطة، يهتدي من خلالها المخاطب إلى المعنى المجسّد والخياليّ، الذي يقبع في ذهن المتكلّم.

---

(١) يُنظر: فيفان إيفانز وميلاني جرين، ما هو علم الدلالة الإدراكي؟، ترجمة: أحمد الشيمي، مجلة فصول ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة، ع١٠٠، ص ص ٧٩ ـ ٨٥

وإنّ قراءة مدوّنة اللزوميات[1] هي التي استدعت هذا الجهاز النظري المتعلّق بالصلة بين المقولة والطراز والمستوى القاعدي، فأثمر هذا الاستدعاء النظر في «مقولة بنية العقل الفلسفية في لزوميات المعرّي»، في ضوء مبحثين رئيسين أوّلهما: «مفهوم العقل في لزوميات المعرّي من خلال نظريّة المَعرفة الموسوعيّة» والثاني: «التجذُّر الإبستيمي للعقل في لزوميات المعري»، وهذا فرض علينا التوسّل بآليّتين عرفانيّتين هما نظرية المعرفة الموسوعية، والتجذر الإبستيمي، وهما بلا شك مبحثان في علم الدلالة العرفانية.

(١) نشير إلى أنّ الشواهد الشعرية التي سنقوم بتحليلها هي مدوّنة البحث التي تدور عليها إشكالية البحث، وهي استعارة العقل، وقد استصفيناها من ديوان اللزوميات.

# المبحث الأوّل

## مفهوم العقل في لزوميات المَعرّي في ضوء نظريّة المَعرفة الموسوعيّة

## مفهوم المعرفة الموسوعيّة

لا يقف فهم النص، حسب النظرية العرفانية، عند حدوده المُعجميّة القاموسية بل يتجاوز تلك الأحاديّة للمعنى، إلى أفقٍ أرحب، وإلى دلالاتٍ غير متناهيّة ولا محدودة، اعتمادًا على الخلفيّة المعرفيّة لمتلقّي الخطاب، إذ إنّ خلفية القارئ المعرفية وذاكرته وظروفه الإيديولوجية والثقافيّة أو ما يُعرفُ بالمعرفة الموسوعيّة Encyclopedia هي ما يُسهم في قراءة النصّ بشكلٍ يتجاوز فيه حدود المعنى القاموسي[1] .

وتؤكّد النظريّة الموسوعيّة أنّ «كلّ عبارةٍ لغويّة إنّما هي جزء من إطارٍ متكاملٍ من المفاهيمِ المترابطةِ بعلاقاتٍ تنتظمُ وفقها وتتنضَّدُ في منظومةٍ يجري استعمالُها في المقامِ أساسًا فتكونُ تحقُّقًا لخُطاطاتٍ تجريديّةٍ في أوضاعٍ مادّيّةٍ تفاعليّة واقعيّة»[2]، وعليه فلا يمكنُ فهمُ العبارة اللغويّةِ إلا من خلال فهم ذلك الإطار المتكامل من المفاهيم، فالعبارة هي ضمن إطارٍ يمثّلُ وعاءً يحيط بها، وحتّى

---

( ١ ) يُنظَر: نادية ويدير، الموسوعة وتأويل الاستعارة عند أمبرتو إيكو، مجلة الخطاب ـ مختبر تحليل الخطاب ـ جامعة مولود معمري تيزي وزو ـ الجزائر، ع١١، ٢٠١٢م، ص ص٩٥ ـ ٩٦

( ٢ ) الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، دار محمد علي للنشر ـ تونس، ط١، ٢٠١١م، ص٧٨

يتم فهمها يجب أن يُدرك ذلك الإطار المتمثل في الخلفية المعرفية لكل من القارئ والباثّ، والسياق القوليّ، والظرف المقاميّ، ومعنى القول لدى مستخدميه في الزمن المحدد، وغير ذلك، حيثُ «تنتظمُ جملةُ المفاهيم المكوّنةِ للمَعرفةِ الموسوعيّةِ في شكل شبكيّ تترابطُ فيهِ جميعُها بوجهٍ تتحدّدُ فيهِ مراتبُ بروزها ودرجاتُ مركزيتها في تحديد المفهومِ وفي وجوه تحقُّقِهِ في السياقات المختلفة»[1] . ويقوم هذا الترابط الشبكي على توسيع الدلالة اللغوية، لتكون ضمن وعاءٍ يضمّ الخلفيات الثقافية والمعرفية والنفسية لكلٍّ من المتكلم والمتلقي.

إنّ الدلالة القاموسية ووجاهاتها المرتبطة بالتعبير اللغويّ ليست كافيةً لاستكناه التصورات الذهنية والأفكار المجسدنة، مالم تتضافر معها الوجاهات المتصلة بالأنساق العرفانية التي تسمح للمرء بتكوين الفكر المؤسَّسِ على ملاحظة العالم؛ ذلك أنّ النظر إلى الفكر والتصورات عبر اللغة المعجمية لا يمدّنا بنظرة شمولية، بل إن الفكر يجب أن يتصل بالإدراك والاستنتاج والمعرفة الخلفية والتجربة الذاتية المجسدنة وغيرها[2] . وبناءً على ذلك فإنّ الدلالة القاموسية قاصرة عن بلوغ كنه الأنساق الذهنية والثقافيّة؛ ممّا حدا

---

( ١ ) المرجع نفسه، ص٧٩

( ٢ ) يُنظر: راي جاكندوف وآخران، دلالة اللغة وتصميمها، ترجمة: محمد غاليم وآخرين، دار توبقال للنشر ـ المغرب، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٧

بالدراسات العرفانية إلى إعادة النظر في مفهوم الدلالة واتصالها بالفكر والسياق المعرفي والثقافي الاجتماعي، وبالتجربة المجسدنة. فالفكرُ، كما ذهب إلى ذلك «جاكندوف» والعرفانيون، ليس مستقلاً عن اللغة، بل هو يأخذ مكانه فيها، فالصورة اللغوية تقدم وسيلة للفكر في متناول الوعي، إلاّ أنّ الصِّواتة Phonology وحدها ليست الوسيط الملائم للتفكير، بل إنّ الوسيط الأنسب هو البنية التصورية، هذه البنية القائمة على الفكر والذريعيات التداولية Pragmatics والفهم المجسدن. ويُشير «جاكندوف» إلى مسألةٍ مهمة وهي أن التفكير يمكن أن يكون حتى بدون أي ارتباط باللغة، فيكون في هذه الحالة لاواعيا، ويستخلص من ذلك ألاّ ترابط بين الصورة التي يتخذها الوعي والصورة اللاواعية المسؤولة عن الفهم، وبذلك يتم حل عددٍ كبير من الإشكالات التقليدية حول الوعي.[1]

إنّ الدلالةَ، فيما ذهب إليها «جاكندوف»، هي دلالةٌ موسوعية، مشيرًا إلى أنّ الدلالةَ التصورية، وهي بطبعها موسوعية، تطمح إلى تقديم أرضية مشتركة لمجالات البحث المعرفية التقليدية، وتتضمن كذلك «الذريعيات والفهم الإدراكي والمعرفة المجسدة والتفكير والتخطيط والفهم الاجتماعي/ الثقافي، والمعرفة الخاصة بالرئيسات وعلم النفس التطوريّ»[2]، فالدلالة التصورية ليست

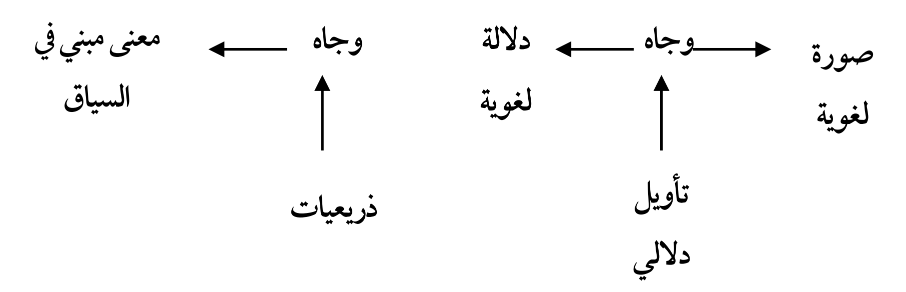
---

( ١ ) يُنظر: المرجع نفسه، ص ص١٧ ـ ١٨

( ٢ ) المرجع نفسه، ص١٩

مقتصرةً على المعنى المعجمي، أو حتّى السياقي الجُمليّ، بل يتّسع مداها ليشمل السياق الثقافيّ والاجتماعي والمعرفي؛ ممّا جعلَ العرفانيّةَ تُعيد النظرَ في مفهوم «السياق» ذاته.

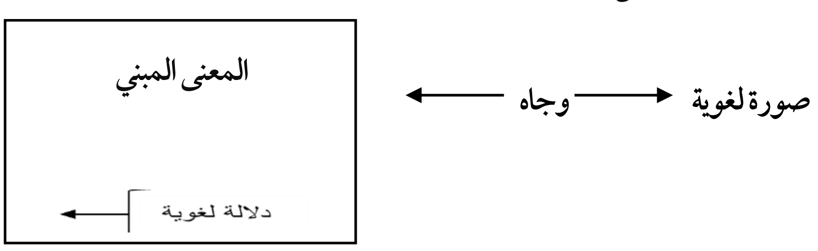
فالدلالة اللغوية مرتبطة بالدلالة التصورية، وبناء على ذلك فإنّ مسألة الفصل ما بين الدلالة القاموسية والدلالة الموسوعية مسألةٌ متعذّرةٌ لا تُساندها حجج قوية، بل يتعذر فصل الدلالة اللغوية عن المعنى المبنيّ في السياق، كما يذهب إلى ذلك «ليفنسن»(Levinson) أيضًا،، ويذكر «جاكندوف» طريقتين[1] يتخذهما بعض فلاسفة اللغة للفصل ما بين الصورة اللغوية(الصواتة والتركيب) والمعنى المبني في السياق. إحدى تلك الطريقتين تكمن في اعتبار الدلالة اللغوية مستوى بنيويا منفصلاً، [الشكل٣]:




[الشكل٣]: الدلالة اللغوية باعتبارها مستوى بنيويا منفصلاً

(١) يُنظر: راي جاكندوف وآخران، دلالة اللغة وتصميمها، ص ص٢٥ ـ ٢٨

أما الطريقة الأخرى: فتكون فيه الدلالة اللغوية صيغة مفكّكة للمعنى المبني في السياق، متضمنة فقط مجموعة فرعية من وحداته أو تمييزاته [الشكل٤]:




[الشكل٤]: الدلالة اللغوية باعتبارها مجموعة فرعية داخل المعنى المبنى في السياق

وقد ناقشَ «جاكندوف» مسألةَ الفصلِ ما بين الدلالة اللغوية والدلالة التصورية، مشيرًا إلى أربع طرائق خاطئة لفصل الدلالة اللغوية عن بناء التصورات، وإجمالها فيما يلي[1] :

١ - دلالة= قاموس، ذريعيات= موسوعة:

ويُشير هذا الزعم إلى أنّ بعض مظاهر الكلمة ليست جزءًا من معناها، بل إنّ كمية كبيرة من المعنى العام هي معلومات ذريعية، ولذلك فهي تُقصى حسب هذا التصور من الدلالة اللغوية [الشكل٤]

( ١ ) يُنظر: المصدر نفسه، ص ص ٢٨ ـ ٣٦

إلاّ أنّ هذا الرأي ليس بمنأى عن النقد؛ وذلك لأنّ جزءًا من محتوى المعلومات الذريعية لوحدة معينة يمكن أن يكون معلومة قاموسية لوحدة أخرى؛ لذلك من الصعب جدا رسم خط فاصل بين ما هو في القاموس وما هو في الموسوعة لأي وحدة معينة.

٢- الخصائص الدلالية المنطقية مقابل غير المنطقية:

وفكرة هذا الاقتراح أن الدلالة اللغوية معنية فقط بالخصائص التي تؤدي إلى الاستلزامات المنطقية، وكل الخصائص الدلالية غير المنطقية تنتمي إلى الذريعيات [الشكل٣]

١. هذا الاقتراح كسابقه يُقصي الذريعيات من الدلالة اللغوية، بيد أنّ أقوالنا تنقل جزءًا مهما من المحتوى التواصلي القضوي، والفصل الصارم ما بين الخصائص المنطقية وغير المنطقية لا يهبنا إلا القليل من الكفاية التفسيرية، فالخصائص المنطقية لا تقيم وحدها ما يكفي من التمييزات بين الوحدات المعجمية.

٢. المحتوى المحقق نحويا مقابل المحتوى غير الوارد نحويا:

٣. ومفاد هذا الاقتراح أن يُميّز فقط سمات المعنى التي تلعب دورًا في التركيب والصرف باعتبارها دلالة لغوية، وممن اقترح ذلك «بيرفتش»(Bierwich) و«بنكر»(Pinker) .

٤. ويُورد «جاكندوف» اقتراحًا بديلاً منه، ومؤدّاه: أنّ المجموعة الفرعية للسمات الدلالية الواردة في النحو ليست سوى المجموعة الفرعية التي يُشار إليها في القواعد الوجاهية المركبية، وهي جزءٌ من بناء التصورات في هذه القواعد.

٥. الدلالة المختصة بلغة معينة تستلزم دلالة لغوية خاصة:

٦. حيث يقترح البعض أن لكل لغة دلالتها الخاصة، فيجب بناء على ذلك أن تكون هناك نظرية للدلالة منفصلة عن نظرية المعنى المبني في السياق. هذا الاقتراح ليس بعيدًا عن فرضية «سابير»، و«ورف» Sapir، Whorf التي تُشدد على تبعية الفكر للغة، وأن الاختلافات بين اللغات تؤثر في عمليات الفكر لدى متكلميها. إلاّ أنّ فصل الدلالة عن المعنى المبني في السياق غير صحيح، فطبيعة تصورات المتكلم الخاصة باللغة تُعدّ نتيجة للوجاه[1] الخاص باللغة الرابط بين التركيب(الصواتة والمعنى) والمعجم.

وخلاصة الأمر أنّ دراسة الدلالة في حد ذاتها هي دراسة(نقطة التقاطع/ العلاقة البينية) (الوجاه) (interface) الرابطة بين بناء التصورات والصورة اللغوية(الصواتة والتركيب)، ومن الصعب

---

(١) نعني بالوجاه العلاقة البينية الرابطة ما بين المستويات الدلالية والصواتية والتداولية وغيرها.

جدا الفصل الصارم بين ماهو قاموسي وما هو موسوعيّ.[1] وهذا يعني أنّ الدلالة ليست عنصرًا مستقلاً بذاتِهِ عن المحيط والسياق والوجاهات والتصورات؛ فهي داخلةٌ ضمن إطارٍ تأويليٍّ ذريعيّ لامعياريّ.

فقد أسهمت بعض الجهود اللغوية في تطوير مفهوم الدلالة القاموسية وأدخلته ضمن إطار التأويل، فلم يعد ذلك المعنى المعجميَّ المعياري فحسب، كما نلفيه في اقتراح «جيرولد كاتز»(Jerrold Katz) و«جيري فودور»(Jerry Fodor) حيث اقترحا نموذجًا اعتبر الدلالةَ جزءًا نسقيًّا من اللغة، ينفتح على التأويل، وأسميا هذا النموذج بجهاز التأويل الدلالي، ويشتمل هذا الجهاز على عنصرين: القاموس والإسقاط، إذ يقومُ القاموس بإعطاء معنى للمفردات في الجملة، ولا تقتصر مهمته على المعنى المعجمي فحسب، بل يتعداه إلى المعنى التأويلي الدلاليّ؛ وذلك بتحديد جميع القراءات التأويلية التي تحتوي عليها المفردة، أما الإسقاط فهو يمدنا بالتأويل الدلالي المرتبط بالجملة ككل. بيد أنّ أهم الانتقادات التي وُجهت لهذا النموذج هو افتقاره إلى الاهتمام بالبعد الذريعي(التداولي) .[2]

---

( ١ ) يُنظر: راي جاكندوف وآخران، دلالة اللغة وتصميمها، ص ٣٥

( ٢ ) يُنظر: عبدالمجيد جحفة، مدخل إلى الدلالة الحديثة، دار توبقال للنشر ـ المغرب، ط١، ٢٠٠٠م، ص ص٥٩ ـ ٦٦

وتتجه الدراسات العرفانية اليوم إلى تطوير اقتراح «كاتز» و«فودور»، فليس الجهاز التأويلي وحده القادر على فهم الدلالة اللغوية، بل لا بدّ أن يُنظَر إلى السياق المعرفيّ والاجتماعي والذريعيّ، فالبعد الذريعي/ التداوليّ مهمٌّ جدًّا لمعرفة كنه الدلالة اللغوية، ولا ينفصل البعد التداولي عن السياق بمفهومه العرفانيّ، فالسياقُ ليس معطًى خارجيًّا فحسب، بل هو كذلك معطى ذهني ذاتيّ، وهو ما يُعرف بالأنساق والوجاهات الذهنية.

وقد عُدّ السياق مركزيًّا في النظريات اللسانية والذريعية والعرفانية وغيرها، إلاّ أنّ مفهوم السياق في كثيرٍ من الدراسات يتسم بالغموض والتشعّب؛ ممّا أدّى إلى حدوث بعض الخلل في تلك الدراسات لاسيما في الجانب الإجرائي، فإذا كان مفهوم السياق فضفاضًا فإنّه لن يمكّن تلك النظريات من الإحاطة بموضوعها بدرجة كافية. بيد أنّ ثمة نظريات لغوية وعرفانية استدلّت على أنّ السياق بناءٌ ذهني ذاتويّ وليس معطى خارجيا، فالسياق أنساق ذهنية ووجاهات رابطة وواصلة ما بين الأنسَاق أو القوالب العرفانية والتصورية، وهذه الوجاهات الرابطة تندرج ضمن الدلالة التصورية. [1]

ثمّة أنواعٌ للسياق تذكرها بعض الدراسات اللغوية، إلاّ أنّ ما تُعنى العرفانية به هو سياق المعارف الموسوعية الذي يشمل جميع أنواع

---

(١) يُنظَر: محمد غاليم، النظرية الذريعية والكفاية المعرفية أو نحو تفكيك معرفي للسياق، مجلة أبحاث لسانية، ع٣٢، ٢٠١٦م، ص ص٣٤ ـ ٣٨

السياقات الأخرى. وقد أجملَ كلٌّ من «إيفانس» و«جرين» أنواع السياق في الآتي:

١- جملة المعارف الموسوعيّةِ بما في ذلك موقع المفهوم المتحقق في السياق، من شبكة المعارف المخزنة في المعرفة المشتركة بين الناس.

٢- السياق الجمليّ(الإعرابي)، يُطابقُ العلاقات النسقيّة ما بين مكونات الجملة.

٣- السياق العروضي، كالتنغيم والنبرة والإيقاع.

٤- السياق المقاميّ، ويتمثَّلُ في الإطارِ الماديّ المحيطِ بعمليّة القول.

٥- سياق التفاعلِ ما بين المتشاركين. [1]

فالسياق العرفاني هو شبكةٌ كبيرةٌ مخزّنة في المعرفة المشتركة بين المتخاطبين، وتتجلّى هذه الشبكة من خلال الوجاهات الرابطة بين التصورات والصورة اللغوية والذهنية. ولا تقتصر على موقع المفردة في الجملة لغويًّا، بل تتعداه إلى الوجاهات الذهنية التي هي في مجملها دراسة للبنية التصورية.

فليس السياق معطى خارجيًّا أو لغويًّا مقاميًّا فحسب، بل هو، كما يؤكد «سبيربر»(Sperber) أيضًا، يتشكّل من المعارف

---

( ١ ) يُنْظَر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص٨٣

الموسوعية[1]، فسياق الدلالة الموسوعية هو إطار كاملٌ تتنضّد فيه الدلالةُ وتتشكل بوساطته، معرفيًّا ونفسيا وتداوليًّا، وعلى ذلك فإنّ مفهوم السياق هنا يختلف جذريًّا عنه في الدراسات اللغوية التقليديّة التي تنظر إلى السياق كونه الظروف المقامية واللغوية الخارجية المحيطة بالمفردة، دون اعتبار للسياق الذهنوي والأنساق التصورية.

فلاستكناه الدلالة الموسوعية لابد من البحث في خلفياتها المعرفية، وهي تتوزع على ثلاثة مجالات رئيسة: الخلفية الدلالية، والخلفية التداولية الذريعية، والخلفية النفسية[2]، وهي خلفيات مهمة لمن يبحث في دلالةٍ ما، أن يستنطق المعارف الدلالية المناسبة للسياق العرفاني، كما أن هذه المعارف الدلالية لا تنفصل عن القيمة الذريعية، وعن التوجه النفساني؛ مما يؤكد كون الدلالة التصورية تقع ضمن شبكة معرفية تصورية.

ويذكر «لانقاكر» عددًا من العواملِ تنتظمُ وفقها العناصر في الإطارِ في مظهره الموسوعيّ انتظامًا شبكيًّا، ويُحدِّدُ أربعةَ أنواعٍ للمعرفة الموسوعيّة: تواضعيّة، وجامعة، وذاتية، ومميّزة. تواضعيّة، قائمة على المواضعة والاشتراك ما بين أفراد الجماعة اللغويّة.

---

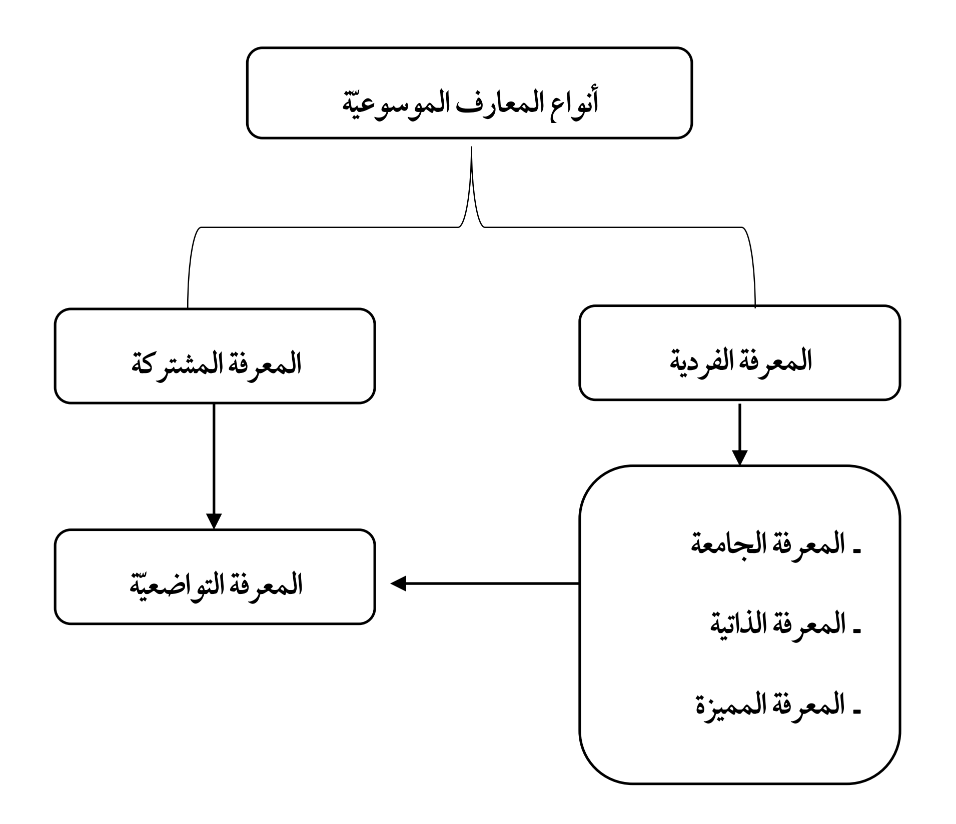
( ١ ) يُنظر: عمر بلخير، السياق في النظرية المعرفية، مجلة الأثر، ع١٨، ص١١٧

( ٢ ) يُنظر: نادية ويدير، الموسوعة وتأويل الاستعارة عند إمبرتو إيكو، ص ص ٩٨ - ٩٩

١- الجامعة، نوع يكونُ جامعًا عامًّا منطبقًا على الكثيرِ من النماذجِ يعمُّها بتوفّرهِ فيها.
٢- ذاتيّة، وتكون كذلك عندما تقوم وجودًا أو تصورًا دون علاقةٍ لها بالخارجِ عن الذات أو الوحدة أو المفهوم.
٣- يجري المميّز من المعارفِ على كل ما يكونُ من مميّزاتٍ عامةٍ للواحد من المفاهيم أو الوحدات فيعمُّها بالاستتباع.[1]

وقد جعل كل من «إيفانس» و«جرين» هذه الأنواع للمعرفة الموسوعية ضمن قسمين رئيسين: معرفة فرديّة مخصوصة وتشمل: المعرفة الجامعة والمعرفة الذاتية والمعرفة المميزة. ومعرفة مشتركة تضم المعرفة التواضعية القائمة على المواضعة والاشتراك. والخطاطة التالية [الشكل٥] توضّح هذه الأنواع الموسوعيّة[2] :

(١) يُنْظَر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٧٩ ـ ٨١
(٢) يُنْظَر: المرجع نفسه، ص ٨٣




[الشكل٥]: أنواع المعارف الموسوعية

فالمعنى، بناءً على ما ذهبا إليه، موسوعي ناشئ عن تلك المعارف المذكورة، فليس المعنى محددا سلفًا بل لابد من النظر إلى السياق المعرفي والمقامي والتداولي وإلى هذه المعارف المتنوّعة التي تُشكّل المعنى بوجاهاته التصورية والذهنية واللغوية.

وحتّى نكشف المعنى الموسوعيّ للعقل في لزوميات المعري، سنقوم بتحليل بعض النماذج الشعرية وفق آليات نظريّة تندرج، بلاشك، ضمن نظرية المعرفة الموسوعيّة؛ ولكنها تستجيب بالدرجة الأولى لاستدعاءات المدوّنة واشتراطاتها. فالمدوّنة كما

هو معروف في الدراسات المنهجية الحديثة، هي التي تقود المنهج وليس العكس. وهذه الاشتراطات وذاك الاستدعاء لا يتعارضان مع ضرورة تضافر الخلفيات الدلالية المعجمية الوجاهية والذريعية والنفسية الذهنية لاستكناه المعنى الموسوعيّ، ومن تلك الآليات المُستفادة:

١ ـ أنواع المعرفة وفق نظرية «لانقاكر»

٢ ـ نظرية الإفادة ـ حسب كل من «سبيربر» و«ولسن»

٣ ـ هندسة التوازي الوجاهية ـ وفق منظور «جاكندوف»

٤ ـ التمثيلات الذهنية للعقل، وفق مبدأ التشابه الأسري لـ «ـ روش»، والنمط والمصوغ لـ «جاكندوف». مستهدين في تطبيق تلك الآليّات بأنموذج الإسقاط الاستعاريّ والأثر السياقي والإحاليّ للبنية التصوّرية. ممّا يكشف لنا مفهوم الدلالة الموسوعيّة لاستعارة(العقل) في اللزوميّات.

## مفهوم العقل في لزوميات المَعرّي في ضوء أنواع المعرفة

عند تتبّعنا لدالّ (العقل) في لزوميات «أبي العلاء المعري»، ألفينا أنّه يقبع ضمن شبكةٍ معرفية مترابطة، يمثّل فيها السياق المعرفي ركيزةً أساسيّةً يتضح من خلاله المعنى المراد للعقل في هذه المدونة الشعرية، حيث تبدو جليا تلك المعارف الموسوعية لمفهوم العقل على المُستويين الفردي والمشترك، على النحو التالي:

١. معرفة جامعة: إذ تتبدّى معرفةُ المعرّي بالعقلِ معرفةً جامعةً عامّةً منطبقةً على كثيرٍ من الأفرادِ بتوفّرِه فيها، بما يجعل موقعه في هؤلاء الأفراد في المركز أو قريبًا منه، فيقول: [الكامل]

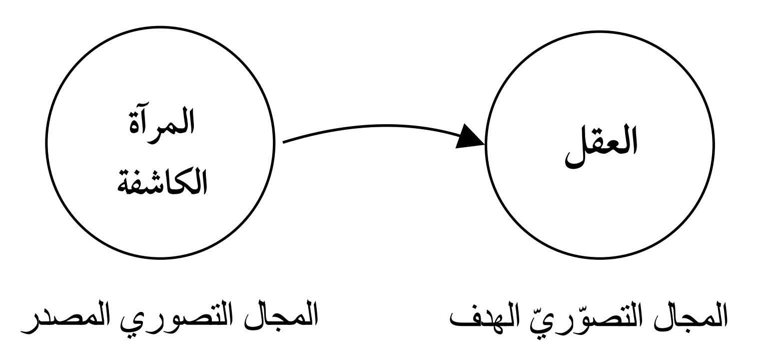
مِرآةُ عَقْلِكَ إنْ رأيتَ بها سوى ما في حِجَاكَ أرَتْهُ وهْوَ قبيحُ[1]
أسنَى فَعالكَ ما أردتَ بفعلِهِ رَشَدًا وخيرُ كلامِكَ التسبيحُ

إلاّ أنّ هذه المعرفة للعقلِ وكونِهِ مركزيًّا في الأفراد أو قريبا من المركز، لم تتأتَّ إلاّ من خلالِ الفهم الاستعاريّ التجريبيّ فالعَقْلُ

---

(١) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، تحقيق: منير المدني وآخرين، بإشراف: حسين نصار، الهيئة المصرية للكتاب ـ القاهرة، ط١، ١٩٩٢م ج١، ص ٣٥٢

هنا مادّةٌ/ مرآة، تكشفُ للفرْدِ ما في حِجاهُ من أفعَالٍ، وبها يعرِفُ المرءُ كنهَ أفعالهِ الرشيدة أو القبيحة[١] . إذ إنّ أبا العلاء أسقطَ مجالاً مفهوميًّا(المصدر/ المرآة الكاشفة) على مجالٍ مفهوميٍّ آخر(الهدف/ العقل)، كما توضّحه الخطاطةُ التالية:




ليتّخذَ هذا الهدفُ خصيصةً مجسدنةً، تبدو فيها التصورات الذهنيّة متشكّلةً من خلال تفاعل الجسدِ بالمحيط. هذه المرآةُ العقليّةُ تبدو جامعةً بانطباقها على كثيرٍ من الأفرادِ غيرَ أنها تختلف من فردٍ لآخر من حيث القرب والبعد.

---

( ١ ) يذهب المعري من خلال المعرفة التجريبية الجامعة إلى القول بالتحسين والتقبيح العقليين، فما حسّنه العقل هو حسنٌ وما قبّحه فهو قبيح مطلقًا. وقد سبق المعري نظريات حداثيةً ترى في العقلانية أمرًا تجريبيًّا لا تؤمن إلاّ بما خبرَه العقل، فالعقل لديه القدرة على إدراك أن قضايا صائبة أو حسنة، وأخرى خاطئة أو قبيحة. أندريه لالاند، العقل والمعايير، ترجمة: نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة، ط١، ١٩٧٩م، ص ص٥ ـ ٦

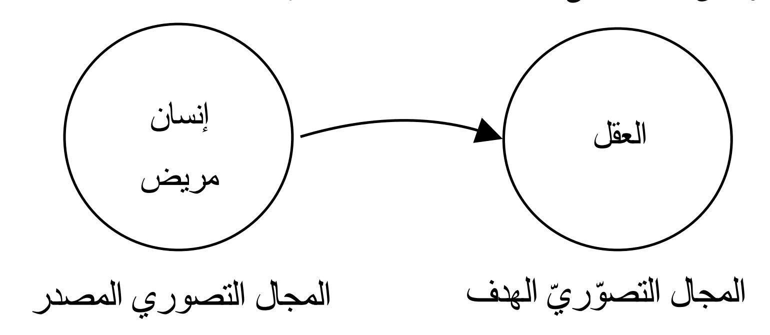
٢. معرفة مميّزة: حيثُ يجري تمييزُ دالّ العقل على ما يكونُ من مميّزاتٍ عامّة لفردٍ ما، ويتّضح ذلك في قولِ المعرّي: [الطويل]

غدوتَ مريضَ العقلِ والدينِ فالقَنِي لتســمعَ أنبــاءَ الأمورِ الصــحـائحِ(١)

فلا تأكلَنْ ما أخرجَ الماءُ ظالمًا ولا تبغِ قوتًا من غريض الذبائحِ

فالعقْلُ هنا يختلف عن معناه القاموسيّ، فهوَ كائنٌ مستقلٌّ ماديٌّ كأنّهُ شخصٌ آخر يُعاني مِن مرضٍ ما، وأبو العلاء المعرّي يكشفُ عن ذلك المرضِ وعلاجه، فأكلُ ما أخرجه الماءُ من كائناتٍ حيّةٍ متحرّكة من الذبائح هو المرضُ الذي يحذّر أبو العلاء منه.

وتتجلّى الاستعارةُ هنا في كونِ العقلِ مجالاً مَفْهُوميًّا هدفًا، أسقط عليه الشاعرُ تناسباتٍ من مجالٍ مفهوميّ آخر(المصدر/ الإنسان المريض)، فالعقلُ مُجسدنٌ هنا. كما توضّحه الخطاطةُ التالية:




(١) أبو العلاء المعري، المصدر السابق، ج١، ص ٣٦٢

فإسقاطُ مفهومٍ مجسدنٍ على مفهومٍ آخر، يدلّ على الكيفية التي فهم فيها أبو العلاء دالّ(العقل)، وفق رؤيةٍ عرفانيّة تصوّرية. وقد تمّ هذا الفَهْم بوساطة معرفةٍ مميّزة حيث تميّز مفهوم العقل لديه بما أسقط عليه من مجال مصدريّ مجسّد. هذا التصوّر المميز في ذهن المعريّ للعقل هو أحد المعارف الفرديّة التي قد لا يتشارك فيها مع غيره من الذوات؛ وفي هذا التصوّر ما يكشف لنا عن الكيفية التي يشتغل بها ذهن الشاعر وتفكيره ما يؤكّد لنا أنّ الجسدنة هي عمادُ التفكير الاستعاريّ، وأنّ مقولة الأشياء خاضعة للكيفية التي يشتغل بها الذهن.

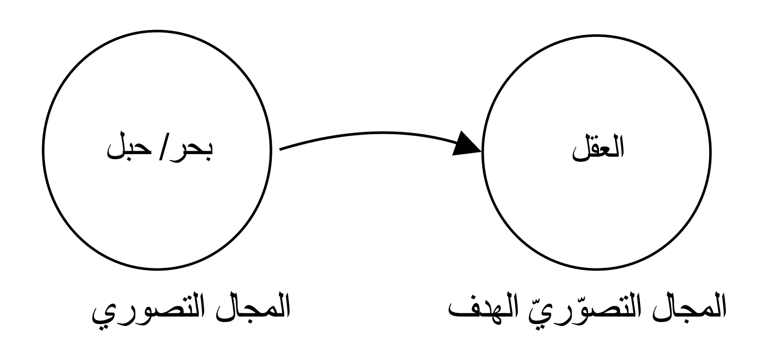
٣. معرفة ذاتية: وهي ما تجري عادةً في الخصائص العامّة المنطبقة على الجنس أو الإطار، ويتجلى ذلك من قول المعري: [البسيط]

الفِكْرُ حبْلٌ متى يُمسَكْ على طرفٍ مِنْهُ يُنَطْ بالثُّرَيَّا ذلك الطَرَفُ[١]
والعقْلُ كالبحرِ ما غِيضَتْ غواربُهُ شيئًا، ومنهُ بنو الأيامِ تغترفُ

---

(١) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٣، ص ٣٨٨

إذ يبدو العقلُ بحرًا لا ينقص منه شيء مهما اغترف منه بنو البَشَرِ، كما أنّ الفكرَ وهو آليةٌ من آليّات العقل لا يمكنُ لأحدٍ أن يقبضَ على طرفيهِ، أي لا يُستطاعُ إدراكُ الفكرِ كلِّهِ أو امتلاكه. حيث أسقط المجال المصدر على المجال الهدف، حسب الخطاطة التالية:

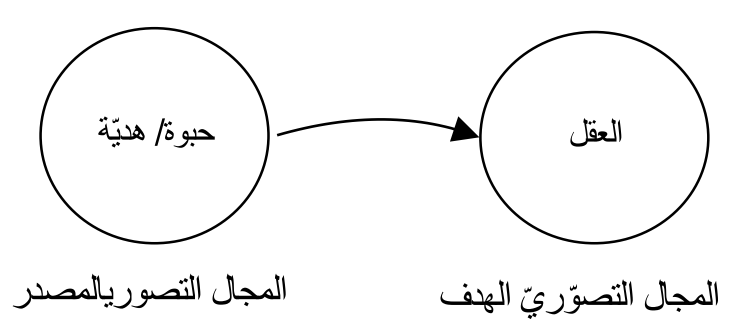



وهذا المفهوم للعقلِ هو مفهومٌ عامٌّ ينطبق على جنسِ العقلِ انطباقًا كليًّا دون النظر إلى المصاديق، فهي معرفةٌ موسوعية ذاتيّة دون علاقتها بالخارج من العوامل عن الذات، فلا تنظرُ لعقل فلانٍ أو فلانٍ بل إلى عموم الجنس أو الإطار.

٤. معرفة تواضُعيّة: وهيَ معرفةٌ قائمةٌ على المواضعة، أي مشتركة بين أفراد الجماعةِ اللغوية، فالعقل، مثلاً، في معرفةِ الجماعةِ اللغوية هو أنفسُ ما حُبيَ به المرء، وعلى ذلك يقول الشاعر: [الطويل]

والعَقْلُ أنفَسُ ما حُبِيتَ وإنْ يُضَعْ    يومًا يَضَعْ فغوى الشرابُ وما حَلَبْ[1]

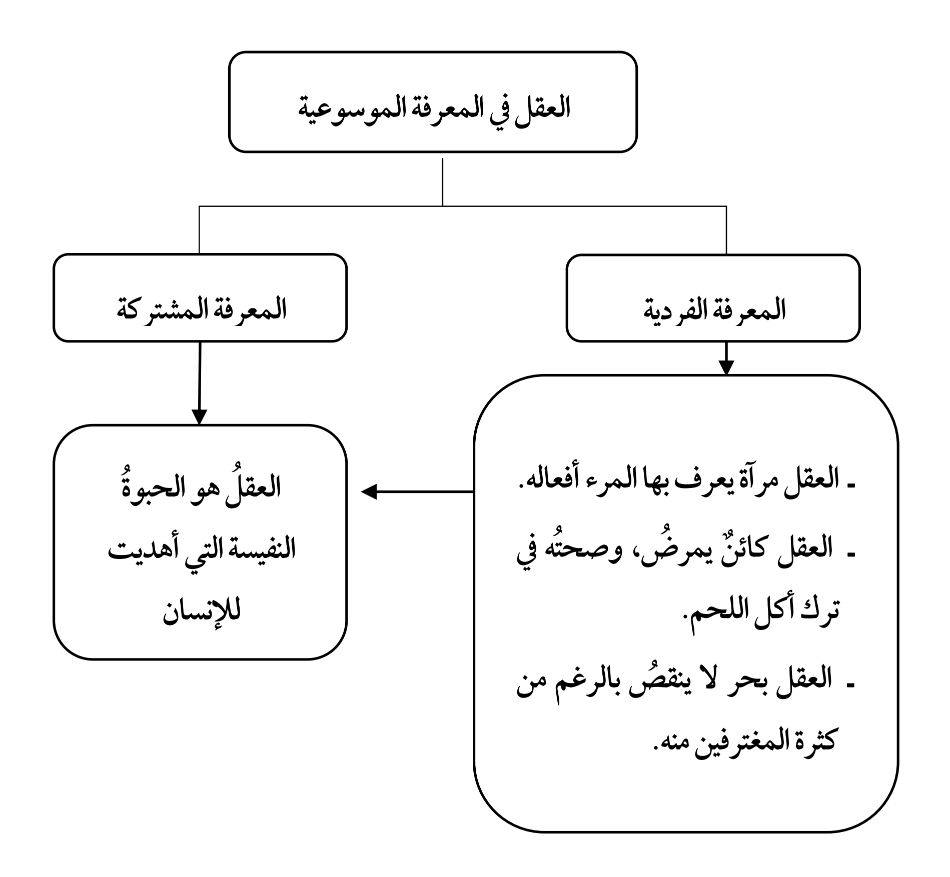
الجماعةُ التي يشتركُ الشاعرُ معها في الوعيِ تنظر للعقل على أنّه أنفسُ حبوَةٍ أُعطيَت للإنسان، فهو الحَبْوةُ النفيسة التي لا تُضاهيها حبْوةٌ، ونظرة الجماعة للعقل تكشف لنا أن هذا العقلَ هو شيءٌ ماديٌّ حُبيَ به الإنسانُ. وذلك بإسقاط مفهوم مادي على العقل:




فالعقل لدى المعري، وفق المعرفة الموسوعيّة، هو عقلٌ مجسدنٌ، يتّسمُ بالذاتية في جانب منه، وبالاشتراك في جانبه الآخر، حسب الخطاطة التالية:

---

( ١ ) يُضَع: من الإضاعة. يَضَع: من الضعة. أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ٢١٤




فللعقل إذن تمثلاتٌ ماديّةٌ تعكسُ صورتَه في بنيةٍ لغويّة، حيثُ يتضح لنا مفهوم العقل لدى المعرّي من خلالِ المعرفة الموسوعيّة التي تتجاوز المعنى القاموسيّ، فالعقلُ كما يراه المعري مرآةٌ تكشف عن أثر فعل المرء، والعقلُ صحّتُه في الابتعاد عن أكل اللحم، والعقلُ بحرٌ لا ينفد برغم مريديه، وهذا المعنى للعقل يمثّل معنى فرديًّا يخص اشتغال ذهن المعري وتفاعله مع محيطه، بيد أن كون العقل

هو أنفس هبةٍ وحبوةٍ تُهدى للمرء، فذاك ممّا ينزّله في إطار المعرفة المشتركة العامّة.

وعند إنعامِنا النظر في التصوّر المفهومي لدى الشاعر في ترسيمه لمفهوم العقل وفق المعرفة الموسوعية، نلحظ أنّه قد فَهِم العقلَ بإسقاطه المستوى المقوليّ الأعلى، الاستعارة الكبرى، (العقل جسد/ جسم) على تناسباتٍ من المستوى المقوليّ الأدنى، وذلك في مستوى التأويل في العبارات الموضّحة في الجدول التالي:

| المستوى | العبارة | الميدان/ الهدف | الميدان/ المصدر |
|---|---|---|---|
| القاعديّ | العقل جسد/ جسم | العقل | جسد/ جسم |
| الفرعيّ | مِرآةُ عَقْلِكَ | العقل | مرآة |
| | غدوتَ مريضَ العقلِ | العقل | إنسان مريض |
| | الفِكْرُ حبْلٌ | الفكر | حبل |
| | والعقْلُ كالبحرِ | العقل | بحر |
| | والعَقْلُ أنفَسُ ما حُبِيتَ | العقل | حبوة |

فالمستوى المقولي الأعلى، ويتمثّل في الاستعارة التصورية الكبرى: (العقل جسد/ جسم)، يتضمن معلوماتٍ شاملةً تخوّل للإسقاط أن يكون أكثر ثراءً واتساعًا بما يحويهِ من معلوماتٍ عن المستويات الأساسيّة أو الدنيا من المقْوَلة، أو ما يُسمّى بالمستوى الأدنويّ من المقولة، بحيثُ يجري الإسقاط ما بين المجال التصوري المصدر والمجال التصوري الهدف.

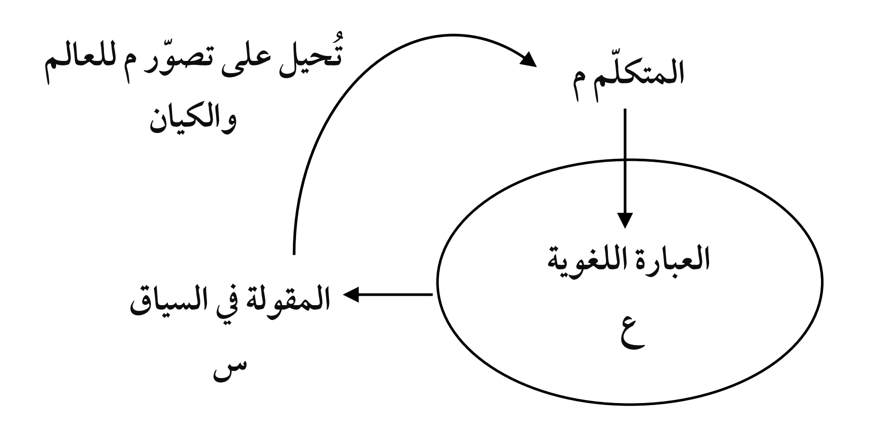
## إحالة معنى العقل:

إنّ معنى «العقل» كما نُلفيه في أبيات أبي العلاء المعرّي لا يتقيّد بحدود المعجم، بل ينطلق إلى أفق موسوعيّ رحب، يكوّنه السياقُ العرفاني والتجربة الذاتية والثقافة والذريعية؛ وإنّ القبضَ على مفهوم العقل لدى المعرّي يتطلّبُ البحثَ عمّا يتصوّره الشاعر نفسه حوله، فليس العقل هنا يُحيلُ على أمرٍ خارجيّ في هذا العالم، فدلالة الشيء حسب النظرة العرفانية لا تُحيل على كنه الشيء في الخارج، بقدر ما تُحيل على ذلك الكيان وفق تصوّرات المتكلّم، أيْ تنظر إلى ذهن الباثّ وتجربته المجسدنه وفهمه للأشياء، فالدلالة التصورية وهي بطبعها دلالة موسوعيّة تدرس الوجاه ما بين التصورات الذهنية والصّواتة والتركيب وكيان الشيء.

فمعنى الشيء، وفق المنظور العرفاني وخلافًا للدلالة الصورية، لا يُحيل على الخارج، بل على الكيان والعالم كما يتصوره المتكلم، حسب القاعدة التالية:

«يحكم المتكلم(م) في اللغة(ل) على العبارة(ع)، المقولة في

السياق(س)، بأنّها تُحيلُ على الكيان(ك)، فالعالم كما يتصوره(م) »[1]، حسب الخُطاطة التالية:




[الشكل٦]: خُطاطة الإحالة التصوّرية

إنّ العرفانيّة تنظر للمعنى، خلافًا للنظرة السائدة، نظرةً جديدةً، فالتجربة الذاتيّة المجسدنة هي التي تُنشئ تصوّرات الدلالة ضمن سياقٍ أعمّ من كونه اجتماعيا ثقافيا لغويّا ذهنيًّا، ومن خلال هذه النظرة يمكن اعتبار «العقل» في اللزوميات مفهومًا خاصًّا شكّلَهُ المعرّي وفق سياقات تجريبية ذاتية مجسدنة. [فالمعري تفوّه بالعبارة اللغوية(العقل) المقولة في(سياق) عرفاني تُحيل هذه المقولة على تصوّر المعري وفهمه الخاص لكيان(العقل) . هذا التصوّر إنّما تشكّل

(١) محمد غاليم، المعنى والإحالة في الإطار التصوري، مجلة أبحاث لسانية، جامعة محمد الخامس ـ معهد الدراسات والأبحاث للتعريب ـ المغرب، ع٢٧/ ٢٨، ديسمبر ٢٠١٠م، ص٢١

من خلال معرفة موسوعية فرديّةٍ خاصّة وأخرى مشتركة عامّة؛ ولأنّ للتجربة البشرية دخلاً في تكوين التصورات الذهنية، فإنّ العقلَ هنا ليس المراد منه(ضدّ الحُمق، أو التَّثَبُّت في الأُمور، أو نقيض الجهل، أو هو الحابس عن ذَميم القَول والفِعل.) فحسب، وفق ما تقرره المعاجم العربية[1]، بل إنّ معنى العقل لدى المعرّي يُحيلُ على تصوّرِه المجسدن الخاصّ بتجربته الذاتية والذريعية.

فليس معنى العقل في اللزوميات بمعزلٍ عن السياق واستلزاماته التّداوليّة والثقافية، حيثُ يبدو السياق ذا أهمية في توجيه الدلالة، وما نعنيه بالسياق هنا هو ذلك السياق ال، عرفانيّ المتشكّل، كما أكّد ذلك «سبيربر»(Sperber)، من المعارف الموسوعية، إذ إنّ سياق الدلالة الموسوعية هو إطار كاملٌ معرفي ونفسي وتداوليّ، لا تنفصل فيه الدلالة عن سياقها الذهني التصوريّ.

وعند إمعاننا النظر في مفهوم العقل كما يتصوره المعري، في قوله: [الوافر]

---

(١) يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة(ع. ق. ل)، وكذلك: ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة(ع. ق. ل)

ومَاليْ لا أَكونُ وَصِـيَّ نَفْسِـيْ ولا تَعصِـي أُموريْ الأوصِـياءُ[1]

وقدْ فتَّشْـتُ عَنْ أصـحابِ دِينٍ لهم نُسُـكٌ وليسَ لهمْ رياءُ

فـألـفيـتُ الـبـهـائـمَ لا عـقـولٌ تُقيمُ لهـا الـدّليـلَ ولا ضـيـاءُ

وإخـوانَ الـفـطـانـةِ في اخـتـيـالٍ كـأنـهـمُ لـقـومٍ أنـبـيـاءُ

فأمّا هؤلاءِ فأهـلُ مكـرٍ وأمّـا الأوّلـون فأغبيـاءُ

نجد العقل هنا يمثل بؤرة النص التي يدور في فلكها المعنى، فالعقلُ بدوالّه المتعدّدة، المذكورة في النص، (عقول، الفطانة، الأغبياء(سلب العقل) )، يمثل نقطة الاستقطاب فيه، فهو في هذه الأبيات يُشير إلى حالةٍ اجتماعيّة وهي(خداع بعض الزهاد ومكر أهل الفطانة)، حيث يبرز فيها بعض المتنسّكين بثوب الغباء لا عقول لهم، في الوقت الذي يستغفل فيه مدّعو الفطانة الناسَ، إلاّ أنّ مفهومَ العقل هنا لا يُمكن فهمه منعزلاً عن الحياة الثقافية والاجتماعية والنظرة الذريعية التي يرمي إليها الشاعرُ.

فدلالة العقل بدت ضمن سياقٍ له تأثيراتُه السياقيّة واستلزاماته التداوليّة، فممّا اتفق عليه الكثير من الناس أنّ المتنسّكين هم ذوو عقلٍ راجح، إلاّ أنّ المعرّي يرفض هذه المُسلَّمة وينقضُها بكونهم(البهائمَ لا عقول تقيم لها الدليل! )، والشاعر هنا لم ينتج عن قوله إخبارٌ بمعلومة جديدةٍ لم يعلمها المتلقّي، بل هي معلومة ذات تأثير سياقيّ

---

( ١ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ص ٦٢ ـ ٦٣

يهدف من ورائها الباثُّ إلى تغييرِ موقف السامع والتأثير فيه؛ ممّا يؤكّد درجة إفادة هذا القول إفادةً تداولية عرفانية.

وتُعدُّ نظريّة(الإفادة) التي أشار إليها كلّ من «سبيربر» و«ولسن»، ضمن ما يُعرف بالتداولية العرفانية، ذات أساس مركزيّ في عمليتي تأويل الأقاويل وتلقّيها، وقد استقى هذان الباحثان هذه النظرية من القواعد التواصلية التي أحكمها «بول غرايس»(Paul Grice)، ثم اختصرا تلك القواعد في قاعدةٍ واحدةٍ هيَ الإفادة. ووضعا لتلك النظرية شرطين أساسيّين، هما:

١. لما ازداد حجم التأثيرات السياقية لفرضية معيّنة، ضمن سياق معين، ازدادت درجة إفادتها.
٢. كلّما تضاءلَ حجم المجهود الذهني المبذول في معالجة فرضية ما، ضمن سياق معيّن، ازدادت درجة إفادتها. [1]

---

( ١ ) يُنظَر: دان سبربر وديدر ولسن، الإفادة، ترجمة: عفاف موقو، ضمن كتاب( إطلالات على النظريات اللسانية والدلاليّة في النصف الثاني من القرن العشرين ) ، بإشراف: عزالدين مجدوب، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، ط١، ٢٠١٢م، ج٢، ص ص ٥٨٥ ـ ٥٩٩ . ملاحظة: تجدر الإشارة إلى أنّ ثمّة ترجمة أخرى لنظرية كل من سبيربر وولسن تحت عنوان نظرية الصلة أو المناسبة في التواصل والإدراك، ترجمة: هشام إبراهيم الخليفة، دار الكتاب الجديد المتحدة ـ ليبيا، ط١، ٢٠١٦م، وقد أتت هذه الترجمة على جميع فصول الكتاب وبحوثه، بخلاف ترجمة موقو التي اقتصرت على ترجمة=

فالإفادة إذن هي تحقيق عملية الإدراك العرفاني لأكبر قدر من التأثيرات التصورية والذهنية بأقلّ جهدٍ ممكن، فكلّما قلّ الجهد ازدادت إفادة العمليّة الإدراكية. وإنّ السامع لسياق العقل في نص المعري أعلاه، يضع عددًا من الفرضيات المحتملة والمفيدة ضمن السياق، مثلاً:

١. وصاية المتنسّكين على الناسِ خطَلٌ في العقل.

٢. اصحاب النسك والفطانة مُدّعون للعقل وهم أغبياء.

بحيثُ تتأكّد قوة التأثير السياقي لهاتين الفرضيّتين ضمن السياق في الأبيات؛ ممّا يزيد من درجة الإفادة، فحجم التأثيرات لهاتين الفرضيتين يزداد، رغم تضاؤل حجم الجهد المبذول في معالجة تلك الفرضيتين، من قبل السامع، وبناءً على ذلك فإنّ العلاقة بين التأثيرات والمعالجة، وهي تأثيرات اقتصادية في الأساس مستوردة من علاقة الأرباح بالجهد، هي علاقات شبه ضدية: فكلما ازداد الربح/ التأثيرات السياقية، وقلّ الجهد/ في تحصيل المعالجة للفرضية، ازدادت درجة الإفادة. «وإذا كانت المرابيح الحاصلة من تأثيرٍ سياقيّ لا تفوق أبدًا تكلفة المجهود الإضافيّ المبذول عند تحقيق ذلك التأثير، فإنّه ليس بإمكاننا تحقيق درجة هامّة في الإفادة، ولا فائدة عندئذ من التفكير»(١)

=جزء من الفصل الثالث من الكتاب فقط؛ ولذلك سأرجع إلى ترجمة الخليفة في كثير من المواطن.

(١) دان سبربر وديدر ولسن، الإفادة، ص ص ٦٠٠ ـ ٦٠١

إنّ كلتا الفرضيّتين من شأنهما أن تُحدثا استلزامًا سياقيًّا يتمثّل في: امتلاك المعرّي عقلاً متمردًا من نوعٍ خاصٍّ، لا يمكنُ أن ينخدع بالمتنسّكين ومدّعي الفطانة؛ لذا فهو وصيٌّ نفسِهِ، وعقلُه وحده هو الذي يُسيّره لا سواه. إنّ العقل الذي يرمي إليه المعري لا يُحيل إلا على تصوّراتِه الذهنية التجريبيّة، ولا يمكن للمعنى القاموسي أن يكشف عن كنه العقل الذي يعنيه.

فلابدّ من التوسّل بجملة المعارف الموسوعيّةِ بما في ذلك موقع المفهوم المتحقق في السياق، من شبكة المعارف المخزنة في المعرفة المشتركة بين الناس[1]؛ ليتمّ الكشف عن كنه دلالة العقل التي يروم المعرّي إفادتنا بها، ولا يتّضح موقع المفهوم إلا بتأثيراته السياقيّة، وفق نظرية «سبيربر» و«ولسن»، حيثُ يبدو المعرّي معترضًا على مفهوم العقل المخزّن في المعرفة المشتركة بين الناس، فليس العقل هو معرفة الخير فحسب، بل هو حالة تمرّدٍ على من يدّعي الفطنة والتعقّلَ ويقدم لنفسه الوصاية على الآخرين وهو ذو مكر ورياء وغباء.

إنّ عمليّة تأويل القول، حسب نظرية «سبيربر» و«ولسن»، تتحقق في سلسلة منتظمة من المفاهيم تقابل التركيب اللغويّ والصواتيّ، "حيثُ تفضي المفاهيم إلى المعلومات التي تشكّل المقدّمات التي تُستخدم في العمليات الاستدلالية لتأويل القول، وتوافق هذه المقدّمات ما تجدر

---

(١) يُنْظَر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص٨٣

تسميته بالمعرفة الموسوعيّة، أي مجموع المعطيات التي تتوافر لفرد معيّن حول الكون»[1]، وتجدر الإشارة إلى أنّ السياق وفق نظرية الإفادة يقوم بدورٍ رياديّ في العمليّة التأويليّة والإحاليّة الذهنيّة.

هكذا يُحيلُ المعنى الموسوعي(للعقل) في نصّ المعرّي المذكور على بنيةٍ تصوّريّة، قِوامُها متلفّظُ الكلامِ وما يرمي إليه، وما يمتلكه ذهنه من تصوّراتٍ معيّنة، تكشف عن تمثّله الذهني لكيان العقل المُجسدن. وإن فهمنا لكيان العقل في نص المعري يجب أن ينطلق من فهمنا لتصورات الشاعر الذهنية؛ ذلك «أَنّ الإحالةَ في النظرية التصورية تابعةٌ في أساسِها لمستعمل اللغة الذي لا يُمكنه أن يُحيل على كيانٍ معيّن دون أن يكون له تصور معين عنه»[2] . وبناءً على ذلك، فالعقل الإحاليّ لدى المعري هو مُدخَل اعتمد في فهمه إياه على حواسّه الخمس، ثم عالجه في ذهنه؛ ليخرج بعد ذلك على شكل مُخْرَجٍ لغوي[3] يناسب وعي المعرّي نفسه وإدراكاته وفهمه.

---

(١) آن روبول وجاك موشلر، التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس، دار الطليعة ـ بيروت، ط١، ٢٠٠٣م، ص٧٦

(٢) محمد غاليم، المعنى والإحالة في الإطار التصوري، ص٢١

(٣) يُنظَر: إبراهيم منصور التركي، البعد الفكري والثقافي للاستعارة في البلاغة العرفانية، مجلة فصول ـ مصر، ع١٠٠، ٢٠١٧م، ص٤٦٥

## وِجاهِيّة(١) معنى العَقْل:

يقوم النحو التوليدي عند «تشومسكي»(Chomsky) باختزال قواعد النحو في عمليات الضم التكرارية القاعدية التي تُعتبر نواةَ النحو، حيث يُقصَى المعجم من هذه النواة؛ لكون الكلمات المعجمية اقتراناتٍ بين سماتٍ صواتية ودلالية مخزنة، لذا فإنَّ دورَ المعجم باعتباره مكوّنا من مكونات النحو، هو تغذية نقطة انطلاق العمليات التركيبية والاشتقاقية عن طريق الضم أو الإدماج، وأنّ المداخلَ المخزنةَ في المعجم ليست لها البنية التأليفية الظاهرة في المركبات أو الجمل التي تكوّنها. (٢)

تقوم فكرة وجاهيّة العقل العرفانية على النقيض ممّا تبنّته النظرية التوليديّة من إدماج المداخل المعجميّة في التركيب؛ لما للتركيب من مركزيّةٍ كبرى في النحو التوليديّ، "حيث يغذّي الإدماج المعجمي الصورة التركيبيّة التحتية، بينما لا تؤوّل معلوماته الصواتية والدلالية إلاّ لاحقًا"(٣)، في مرحلة البنية العميقة التأويلية، بيْدَ أنّ هذا المنظور

---

(١) نعني بالوجاه: الربط ما بين التخصيصات أو البنيات المستقلة للصوت والتركيب والمعنى "الدلالة". وقواعد الوجاه هي قواعد تقيم تشاكلات جزئية تربط بين هذه البنيات. يُنظَر: محمد غاليم، بعض خصائص الوجاه التصوري الفضائي، ص١٩٣

(٢) يُنظر: محمد غاليم، المعجم والتوازي النحوي، مجلة( دراسات ) ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة ابن زهر، ع١٥، ٢٠١٢م، ص ١٦١

(٣) المرجع نفسه، ص ١٦٢

التوليدي تمّت مراجعته من قبل كثير من الفلاسفة والعلماء العرفانيين مثل «لانقاكر» في النحو العرفاني.

إنّ التصوّر العرفاني للمعجميّة ينبني على إعادة النظر في التصور التقليديّ؛ ليتّجه إلى القول بفرضية التوازي الثلاثي النحويّ، إذ لم يعد التركيب في هذه الفرضية مركزيًّا في النحو العرفاني، بل إنّ التركيب يُسهم كبقية المكونات التأليفية الصواتة والدلالة في إبداعيّة اللغة[1]؛ مما يعني أن المعجم ليس خارج العملية الإبداعية الذهنية للغة، بل إن تأويل الأبنية اللغوية لا غنى له عن استكناه الدلالة المعجمية بما هي دلالة تصورية تنتظم فيها هندسة ثلاثية متوازية.

فالمعجم هو خزان لانتظامات ثلاثية صواتية، تركيبية، تصورية، هذه الانتظامات لاتُدمج في البنيات التركيبية، وإنّما تسوّغ التوافق بين الوارد من هذه البنيات وعناصر البنيتين الصواتية والتصورية[2]، فليس المعجمُ بمستقلّ داخل النسق النحوي، بل هو جزء من التوافق، وبناءً على ذلك فإنّ للكلمة قاعدة وجاهية تربط المكونات الثلاثة التي تكوّن الجملة النحوية. وإنّ من سمات الهندسة ثلاثية الأبعاد:

١. يتألّف النحو من مكونات توليدية مستقلة من الفونولوجيا والتركيب والدلالة وهي متعالقة بوجاهات.

---

(١) يُنظَر: محمد غاليم، النظرية اللسانية والدلالة العربية المقارنة، مبادئ وتحاليل جديدة، دار توبقال للنشر ـ المغرب، ط١، ٢٠٠٧م، ص ص ١٥ ـ ١٦

(٢) يُنظَر: محمد غاليم، المعجم والتوازي النحوي، ص ١٧٣

٢ . لا يُوجد تمييز مباشر بين النحو والمعجم.

وقد اقترح «جاكندوف» [الشكل٧] الموالي، شكلاً لهندسة التوازي تقوم فيه الهندسة بدمج المبادئ التأليفية المستقلة في الفونولوجيا والتركيب والدلالة ببنياتها عن طريق قواعد وجاهية. وهذا الترابط الوجاهي يسمح للتناسب أن يكون قائمًا بشكلٍ مباشر بين الفونولوجيا والدلالة دون واسطة. [1]

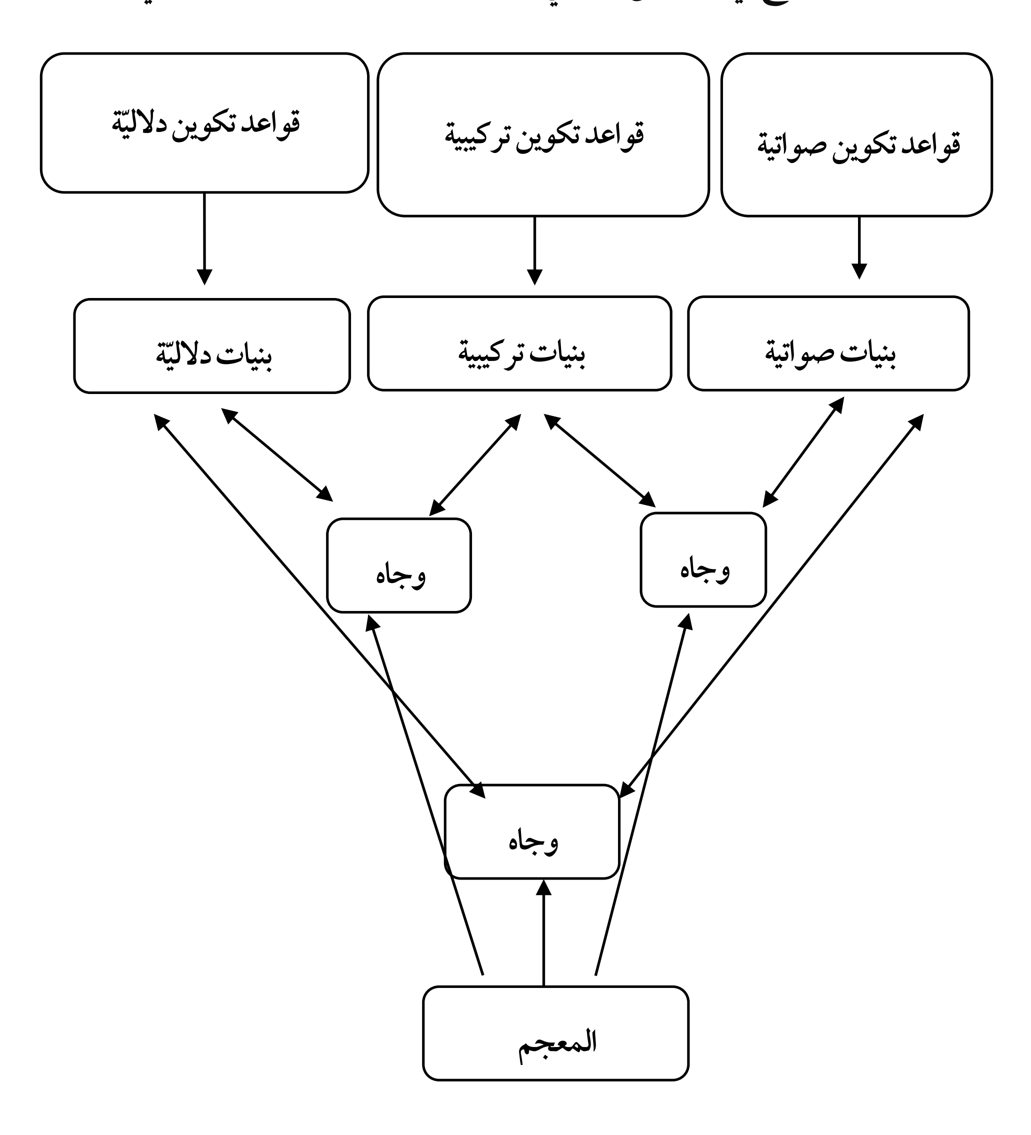
بخلاف ما ذهبت إليه التوليدية من كون المعلومات الصواتية(الفونولوجية) والدلالية لا تؤوّل إلا لاحقًا في البنية العميقة، بل إنّ الكلمة المعجمية تتعالق بقواعد وجاهية بين المكونات الثلاثة، حيث يكمن جَوْهر هندسةِ التوازي في رد الاعتبار إلى المكونين الدلالي والصواتي، ومنحهما القدرة التوليدية، إذ إنّ لهما ما للتركيب من قدرة إبداعية للغة، فبخلافِ ما ذهبت إليه التوليدية فإنّ الدلالة/ البنية التصورية هي نتاج قدرة تأليفية مستقلة عن التركيب. ولها القدرة الكافية على إبداعية اللغة كما هي للتركيب، فَالنحوُ التوليديُّ يتجاهلُ للفونولوجيا وعلم الدلالة بكونهما نظامينِ تأليفيينِ مستقلين عن التركيب[2] . فلا مركزية للتركيب في نظرية الدلالة التصورية.

---

( ١ ) يُنظَر: محمد غازيوي، السيرورات المعرفية الثلاثية الأبعاد في النظرية الدلالية المعاصرة، نموذج نظرية الدلالة التصورية، دار كنوز ـ عمّان، ط١، ٢٠١٩م، ص ص٢٦ ـ ٢٧

( ٢ ) يُنظَر: محمد غازيوي، السيرورات المعرفية الثلاثية الأبعاد في النظرية الدلالية المعاصرة، نموذج نظرية الدلالة التصورية، ص ص٣٦ ـ ٣٩

كما هو موضّح في الشكل التالي: البنية الثلاثية لهندسة التوازي[1] :




[الشكل٧]: خطاطة هندسة التوازي

(١) يُنظَر: محمد غاليم، النظرية اللسانية والدلالة العربية المقارنة، مبادئ وتحاليل جديدة، ص ٢٠

فالكلمة المعجمية لم تعد كيانًا مستقلاً، بل إنّ هندسة التوازي قد منحت الكلمة أهميةً كبرى، كونها قاعدة وجاهية مخزنة في الذاكرة البعيدة المدى، التي تربط الأجزاء الصغرى للمكونات الثلاثة. [1] فالصواتة والتركيب والدلالة بينها روابط وجاهيّة. بل إنّ بين الصواتة والدلالة/ البنية التصورية رابطا وجاهيًّا دون أن يمرّ بالتركيب أيضًا؛ لما لهما من قدرةٍ توليديّة توازي القدرة التوليديّة للتركيب؛ وفي هذا الرأي نقضٌ صريحٌ لما تبنّته المدرسة التشومسكيّة.

وتتصل نظرية التوازي بالعرفان، حيث أُدرِجت هندسة التوازي بإتقانٍ في هندسةٍ كليَّةٍ للدماغ؛ وهو ما مكّن من ربط اللغة بالصواتة وبالإدراك وبالفعل في العالمِ الفيزيائيّ، حيث يربط بين البنية الفضائية والبنية التصورية. [2] فالكلمةُ إذنْ ليستْ منعزلةً عن التركيب والدلالة، بل هي «قاعدةٌ وجاهية تُقيم توافقًا جزئيا بين أجزاء سليمة من البنية الصواتية والتركيبية والدلالية؛ وما نسميه معجمًا ليس كيانًا منفصلاً قائمًا بذاته، ولكنه مجموعة من العلاقات

---

(١) يُنظَر: المرجع نفسه، ص٤٨

(٢) يُنظَر: محمد غاليم، النظرية اللسانية والدلالة العربية المقارنة، مبادئ وتحاليل جديدة، ص٤٠

الوجاهية بين الأنساق النحوية الفرعية الكبرى: الصواتة والتركيب والدلالة»[١] .

إنّ هندسة التوازي، كما أكّد «جاكندوف»، تعمل كنظام يقود نفسه إلى إنتاج الملفوظات للتعبير عن الفكر التأليفيّ، وهذا الأمر يُغاير ما ذهبت إليه اللسانيات التوليدية التشومسكيّة من كون الفكر ينشأ بعد اللغة، وأنّه يستحيل وجوده بدون اللغة، بيد أنّ هندسة التوازي تؤكّد أنّ معاني الجمل ما هي إلاّ أفكارٌ متآلفة تنقلها اللغة عبر التراكيب[٢]، فالفكرُ يوجد قبل اللغة وبدون اللغة أيضًا، وما مهمّة تأليفيّة اللغة إلاّ نقل الأفكار المتآلفة والموجودة قبلاً.

وبناءً على ما تؤكّده الدلالة التصورية من هندسة ثلاثية، فإنّ دلالة «العقل» في لزوميّات المعرّي تتخذ منحى وِجاهيًّا يربط بين الصواتة والبنية التصورية، وما اللغة الشعرية إلا حاملة للأفكار التي تآلفت في ذهن الشاعر قبل التلفّظ بها.

---

(١) محمد غاليم، المعجم والتوازي النحوي، ص ١٦٦

(٢) يُنظَر: محمد غازيوي، السيرورات المعرفية الثلاثية الأبعاد في النظرية الدلالية المعاصرة، نموذج نظرية الدلالة التصورية، ص ٣٧

فعند قوله مثلاً: [الطويل]

نهـانيَ عَقْلِي عَنْ أُمُورٍ كثيرةٍ    وطَبعيْ إليها بالغريزةِ جاذبيْ[1]
وممّا أدامَ الرُّزءَ تكذيبُ صادقٍ    على خِبْرَةٍ منَّا وتَصديقُ كاذبِ

نلحظُ مفردة العقل ليست مستقلّة عن التركيب والصواتة والدلالة/ البنية التصورية، بل إنّ دراسة دلالة العقل هو في حدّ ذاته دراسة الوجاه بين الصواتة والبنية التصورية، فثمة تداخل كبير بين الوجاهات الصواتية والتصورية والسياقية بشكلٍ لافتٍ، كما وضّحت ذلك خطاطة هندسة التوازي.

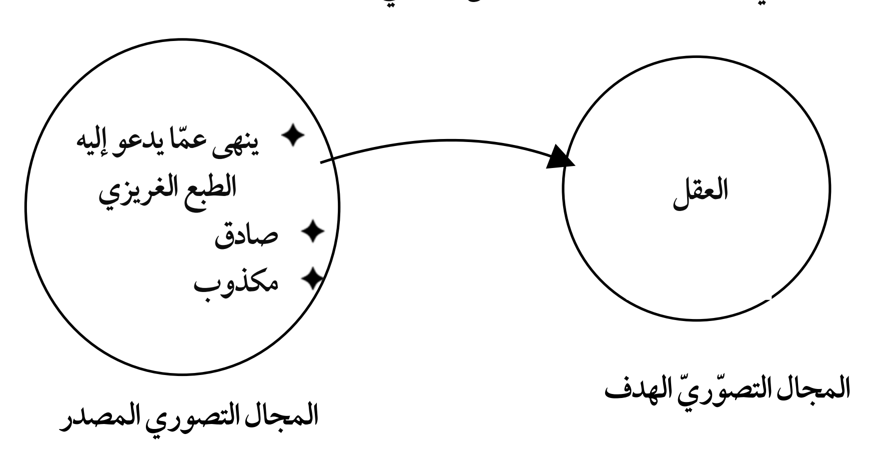
إنّ البحث عن معنى الدالّ(العقل)، هنا، يُفضي بشكلٍ حتميٍّ إلى كشف البنية التصورية لدى المعرّي، إذ إنّ البنية التصورية تُعدّ مستوى للبنية الذهنية العرفانية[2]، فمفهوم العقل كما يتصوّره المعريّ وُجِدَ لديه قبل النطق به، أي إنّ الفكرَ قد يوجد قبل التلفّظ به من خلال اللغة، إلاّ أنّنا لمعرفة هذا المفهوم لابدّ من النظر في الوجاهات الرابطة بين الصواتة والعالم المُدرَك، وهذا يحتّم علينا معرفة الوجاه الذريعيّ/ التداولي الرابط ما بين القواعد الفونولوجية والقواعد الدلاليّة.

---

(١) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ١٦٧

(٢) يُنظَر: عبدالعالي العامري، المسارات الفضائية في اللغة العربية، كنوز المعرفة – عمّان، ط١، ٢٠١٩م، ص٢٦

فالعقلُ المجرّد هنا يبدو ماديًّا مجسَّدًا[١] في صورة استعارية عرفانية، فالعقلُ ينهى وهو صادقٌ لكنّه يُكذَّب ولا يُصغى إليه، إنّ الاستعارة التصورية، حسب تصوّر «لايكوف» و«جونسون»، تقوم على فهم مجالٍ تصوري من خلال مجالٍ تصوريّ آخر، يتّسمُ هذا الأخير بالماديّة الفيزيائيّة، ولأنّ البنية التصورية، حسب «جاكندوف»، هي بنية معلومات ترمز للكلمات والأشياء، أو هي تمثيلٌ ذهنيّ، فإنّ الكشف عن معنى "العقل" في النص السابق، يستدعي معرفة التصور الاستعاريّ، كما يوضّحه الشكل التالي:




(١) إنّ فهم المعري للأشياء - لاسيما العقل - هو فهمٌ فيزيائي مادي، بمعنى أنه يُسقط كيانات مجسدنة على ما هو مجرد أو أكثر تجريدا، أي إنه فهم تجريبي. ولا نعني بالمادّية هنا ما ذهبت إليه المدرسة الفيزيائية البحتة التي ترى أن الحالات الذهنية هي مجرد حالات دماغية بيولوجية، أي لا ربط للآليات الخيالية في مقولتها، بل إن المادية هنا هي حالة فيزيائية لكنها تخييلية أيضًا. يُنظَر: جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص ٧٥

إنّ فهمَنا للعقل، كما يتصوّره الشاعر، لا يُدرَك إلاّ من خلال معرفة المجال التصوّري المصدر الذي مَقْوَلَ بنيةَ العقلِ لديه في لاوعيه، وهذا ما يؤكّدُ ما ذهب إليه «جاكندوف» من أنّ الفكرَ يسبق التلفّظ باللغة، وهذا يكشف لنا عمّا يخزّنه ذهن الشاعر في لاوعيه من إسقاطِ كيان مجسّد(رجل صادق يرشد وينهى عمّا يدعو إليه الطبع الغريزي المتوهّم) على كيانٍ أكثر تجريدًا(العقل)، حيثُ إنّ هذا الإسقاط الاستعاري يدلّ على ما استلهمه الشاعر من ثقافته الدينية.

إنّ الوجاه الرابط ما بين الصواتة والتركيب والدلالة، مكوّنٌ للبنية النحوية، إذ يُقيم التواصل بين هذه المكونات الثلاثة عن طريق القوالب الوجاهية تشاكلاً بين مستويين للمعلومات عبر ترجمة ترميز من صورة إلى صورة أخرى، ومادام فهم اللغة لا يقوم إلا عبر تفاعل هذه القوالب الثلاثة فإنّ الحاجة تدعو إلى وجود مكون «قواعد التوافق» الذي يُعدّ تعبيرًا صوريًّا، داخل النحو، عمّا تقوم به القوالب الوجاهية، فتجمع هذه القواعد بين القوالب الثلاثة في صورة قيود متبادلة وليس في صورة علاقات اشتقاقية.[1]

ما يهمّنا هنا هو الكشف عن البنية الداخلية للوجاه الواصل بين الملكة اللغوية والملكات الذريعيّة/ التداولية والذهنيّة، ويتجلّى

---

(١) يُنظَر: محمد غاليم، النظرية اللسانية والدلالة العربية المقارنة، مبادئ وتحاليل جديدة، ص ص ١٧ ـ ١٨

ذلك في المقارنة ما بين العقل والطبع، فالعقل الذي ينهى عن أشياء يدعو إليها الطبع يُقابَلُ بالتكذيب على الرغم من كونه صادقًا، بيْدَ أنّ الطبعَ وهو يأمر بأشياء لا يرضاها العقل يُقابَل بالصدق على الرغم من كونه كاذبًا.

فالوجاه الواصل بين الملكة اللغوية باعتبارها عملاً قوليًّا ذا قوالب ثلاثية، وبين التداولية، يحتّم البحث عن قوة فعل الكلام ولازم ذلك الفعل، وهو ما تدور حوله الدراسات التداولية. ففي كتابه(كيف ننجز الأشياءَ بالكلام؟)[1] يُفرِّقُ «أُوستن»(J. Austin) بين ثلاثة أنواع من الأعمال التداولية يحققها القول الصادر عن مستخدم اللغة وهي: العمل القولي(فعل الكلام)، والعمل اللاقولي/ الإنجازيّ(قوّة فعل الكلام)، والعمل التأثيري (لازم فعل الكلام) .

ويُشير «أوستين» إلى أَنّ العمل القولي اللفظي يشترط ثلاثةَ أمور:

١. تأدية فعل صوتي.
٢. المستوى التأليفي والتركيبي، وهو ضمّ المعجم والنحو.
٣. المستوى الإحالي وهو كيفية استعمال هذه التراكيب بكيفية محددة ومعنى معيّن.

---

( ١ ) يُنظَر: جين أوستين، نظرية أفعال الكلام العامّة، كيف ننجز الأشياء بالكلام؟، ترجمة: عبدالقادر قينيني، أفريقيا الشرق ـ الدار البيضاء، ط١، ١٩٩١م، ص ص ١١٥ ـ ١٢٦ الفصل الثامن

فالعقل الذي يتصوّره أبو العلاء في النص السابق، ينبني على قوّةٍ إنجازيّة تتمثّل في العمل اللاقولي أو المضمر في القول، وهو هنا ما يدّعيه الشاعرُ من سلطةٍ للعقلِ (المقدّس) عليه، فيأتمر بأمره وينتهي بنواهيه، في حين أنّ الشاعرَ ينعى على الناسِ تكذيبهم له؛ لذلك فهم لم ينعموا بالرشد، وينبني العقل أيضًا على القوة التأثيريّة المتأتية من لازم فعل الكلام، وتتمثّل في تقديس الشاعر للعقل وتقديمه إياه على كل ما عداه.

إنّ بنية العقل المقولية هنا تُحيل لا على كيانٍ خارجيّ أو على كيانٍ مُتصوّرٍ لدى جماعةٍ ينتمي إليهم الشاعر فحسب، بل تُحيلُ على بنيةٍ تصوّريّةٍ لدى المتلفّظ ذاته، وما العمل القولي إلاّ إحالةٌ على ما في الذهن المتجسّد من أفكارٍ تنقلُها اللغة عبر التجربة الذاتية، وإذا كان «أوستين» يشترط في العمل القولي التداولي أن يكون ذا مستوى إحاليّ، باستخدام التراكيب بكيفية معينة ووضع معيّن، فإنّ النظرية التصورية ترى أنّ الإحالةَ تابعةٌ إلى مستعمل الكلام وكيفيّة تصوّره للشيء وكيفية التعبير عنه، إذ لا يتم ذلك إلاّ عبر التجربة المجسدنة.

فالمعرّي يُمقْوِلُ (العقل) بناءً على ما يختزن في لاوعيه من تمثيلٍ ذهنيّ لهذا الكيان وفق معرفةٍ موسوعيّة تتضافر في بنائها عوامل عدّة، من قبيل: التجربة والإيديولوجيا والذريعية، وإنّ البحث في كيفية المقولة هو أبرز ما ترمي إليه الدراسات العرفانية، فالمقولة،

كما يُعبر «جاكندوف»، مركزية بالنسبة إلى علوم النفس العرفانية[1]. ومما يكتنز في ذهن المعري اللاواعي هو تقديسه للعقل، حيث يقول أيضًا: [الكامل]

واللبُّ حَاولَ أَنْ يُهَذِّبَ أَهْلَهُ فإذا البَرِيّةُ ما لَهَا تهذيبُ [2]

تتمّ المقولةُ، حسب العلوم العرفانية، من خلال قواعد تكوين الأفكار، فالفكر مرتبطٌ في الذهن بالصواتةِ والتركيب من جهة، وبالعالمِ والإدراك الخارجي من جهةٍ أخرى؛ مما يمنح المتكلم القدرة على مقولة الأشياء وفق تصوّرٍ تجريبيّ مُجسدن، ينبني هذا التصور على معرفة موسوعية فردية وأخرى مشتركة جماعيّة، ويقوم هذا التصوّر بتأويل المعنى الممَقْوَل، كما أكّد كل من «إيفانس» و«جرين»[3]، ذلك أنّ المعنى المقولي الدلاليّ هو معنى موسوعيّ بطبعه.

فاللبُّ(=العقل) / الصواتة، لدى المعرّي في بنية الشاعر التصوّريّة يرتبط في ذهنه بالفكر المؤسّس على ملاحظة العالم والتجربة الذاتيّة؛ إذ إنّ إحالة هذا الدالّ المعجمي على تصورات الشاعر

---

(١) يُنظَر: راي جاكندوف، علم الدلالة والعرفانية، ص ١٦٢

(٢) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ١٢٦

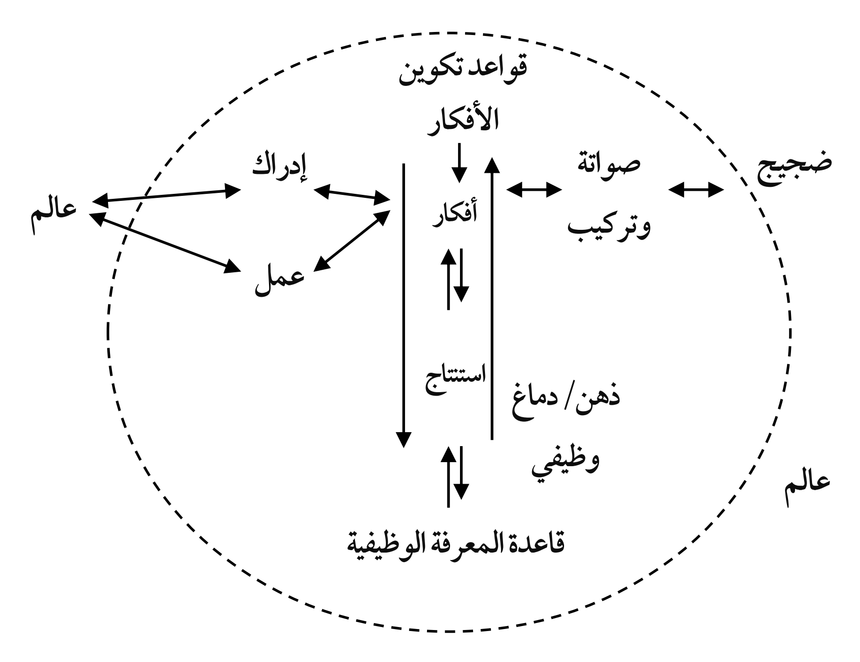
(٣) يُنظر: فيفان إيفانز وميلاني جرين، ما هو علم الدلالة الإدراكي؟، ص ص ٧٩ - ٨٥.

الذهنية لكيان العقل، هي إحالةٌ وِجاهية تربط ما بين المعجم بوصفه صواتة فونولوجية والذهن أو الفكر، فالربط هنا ما بين هذه الصواتة والفكر إنّما تمّ عن طريق الاستعارة العرفانيّة بوصفها آلةً تخييلية وأداة مفهمة لهذا العالم، حيثُ أسقطَ الشاعرُ مجالاً مفهوميًّا ماديًّا(الإمام) / الذي يُهذّب الأقوام، على مجالٍ مفهوميّ آخر أكثر تجريدًا(اللب) .

ولملاحظة موقع دلالة(اللب) التصورية في ذهن المعري، يجدر التمعن في الخطاطة التالية التي اقترحها «جاكندوف»[1] :

---

( ١ ) يُنظر: راي جاكندوف وآخران، دلالة اللغة وتصميمها، ص ١٦




[الشكل٨]: خطاطة/ موقع الدلالة التصورية في الذهن الوظيفي

في هذه الخطاطة تم دمج الصواتة والتركيب في وجاهٍ واحد يربط الأفكارَ في الذهن بضجيج العالم، فالدلالة الصوتية والدلالة التركيبية متواشجتان لهما وجاه واحد يجمع بينهما، في حين أنّ استعمالَ الأفكار لإنتاجِ تصوّرات أخرى هو ما يُسمّى بالاستنتاج أو التفكير، هذا الوجاه لا يربط التفكير المنطقي فحسب، بل أيضًا تكوين المقاصد، إذ إنّ عمل هذا الوجاه وثيق الصلة بما يُسمّى ذريعيات أو تداولية. بيد أنّ الوجاهات المتصلة بالأنساق الإدراكية هي ما يسمح لنا بتكوين الفكر المؤسّس على ملاحظة العالم، هذا

الفكر يجب أن يتصل بالاستنتاج والمعرفة الخلفية والإدراك والعمل، فالصواتة وحدها لا تقدّم دليلاً كافيًا للفكر، فالمستوى المطلوب لتحقيق التفكير هو البنية التصورية[1] القائمة على المعرفة الموسوعيّة.

فدلالة(اللبّ) ترتكز على القوالب الثلاثة الصواتة، والتركيب، والتصور/ الإدراك، إلاّ أنّ تكوين الفكر من خلال الوجاه الرابط ما بين الأفكار وضجيج العالم «صواتيا وتركيبيًّا»، لا يُقدّم لنا دليلاً كافيًا لبنية التصوّر في ذهن المعرّي، فلابدّ من النظر في الوجاه المتصل بالأنساق الإدراكية التصورية الذريعيّة؛ لمعرفة موقعِ الدلالة في ذهن الشاعر.

إنّ المعرفة الموسوعية إنْ فرديةً أو مشتركةً هي ما تمدّنا بالدليلِ الكافي للبنية التصورية لدلالة اللب/ العقل في ذهن أبي العلاءِ، [فاللبُّ حاوَلَ أنْ يُهذّبَ أهلَه] إلاّ أنّ محاولتَهُ لم تُؤتِ ثمارها، [فإذا البريّةُ مالها تهذيبُ]، فالعقلُ هنا مُرشِدٌ يهدي البريّةَ حاول تهذيبها، حيث يبدو العمل اللاقولي(قوة فعل الكلام) متمثّلاً في

(١) يُنظر: راي جاكندوف وآخران، دلالة اللغة وتصميمها، ص ص١٦ ـ ١٨

ادّعائه صفة(الإمام)[1] في كيان [اللبّ/ العقل]، كما يبدو(لازم فعل الكلام) في تبكيت الشاعر للبريةِ وتقريعها فهي [مالها تهذيبُ]!

وإنّ ورودَ كلمة [اللبّ] في البيت السابق مبتدأ يتجلّى، بوصفه بؤرةً[2] يدور عليها الكلام، ذا وظيفةٍ تداوليّةٍ، تتمثّلُ في مركزيّة الخطاب والفكرة المراد توصيلها للمتلقّي، فجاء المبتدأُ هنا معرَّفًا بأل، واللام فيه عهديّة، تدلّ على ما عهده السامع وعرفه عن المبتدأ، ومن شروط الإفادة التداولية أن يكون ثمة مبدأ اتفاق بين المتخاطبين حول ما يُرادُ الإخبار عنه، فالإخبار عن مجهولٍ لا يُفيد، كما أوضحَ ذلك علماءُ النحو. ومن ثمّ، فلابدّ من(قيد إِحاليّةِ المبتدأ) حيث «يجب في المبتدأ أن يكونَ عبارةً محيلة، أي أن يكون المخاطب قادرًا على التعرف على ما تُحيل عليه»[3]، لذا فإنّ ثمة معرفةً مشتركة تجمع بين المتلفّظ بالخطاب والمتلقّي، هذه المعرفة

---

( ١ ) "ابن سيده: الإمامُ ما ائْتُمَّ به من رئيسٍ وغيرِه، والجمع أَئِمَّة [. . . ]، والإمامُ الذي يُقْتَدى به [. . . ]، والخليفة إمام الرَّعِيَّةِ، وإِمامُ الجُنْد قائدهم [...]، والإمامُ الطريقُ. ". ابن منظور، لسان العرب، مادة( أ م م )

( ٢ ) البؤرةُ ـ كما عرّفها «سيمون ديك» ـ هي: "المكوّن الحامل للمعلومة الأكثر أهميّة أو الأكثر بروزًا في الجملة". يُنظر: أحمد المتوكل، الوظائف التداولية في اللغة العربية، دار الثقافة ـ الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٥م، ص٢٨

( ٣ ) المرجع نفسه، ص١٢٠

هي جُزءٌ من عدّة أجزاء للمعرفة الموسوعيّة، ووحدَها لا تقدّم دليلاً كافيًا للبنية التصورية في ذهن الشاعر.

فالمبتدأ/ [اللب] لا يُحيلُ على كيانٍ تم التواضع عليه اجتماعيًّا فحسب، بل إِنّ الشاعرَ ذاتَهُ يحملُ معرفةً ذاتيّةً مستقلّةً مغايرة عمّا يدور بخلد المخاطَب، فاللبُّ هنا ذو كيانٍ مجسّد، وليس مجرّدًا كما هو في ذهن ذوي المعرفة التواضعيّة، إذ الإحالة هنا تصوّريةٌ في المقام الأول، يجبُ فيها البحث عن موقع الدلالة في البنية التصورية لدى المعرّي.

إنّ الأفكار التي تفضي إلى إنتاج التصوّرات يمكن أن يُطلق عليها الاستنتاج العرفاني، ويُرادُ به آلية التفكير التي تولّد البنى التصوّرية في الذهن، وقد أشارَ «جاكندوف» إلى أن ثمة ثلاثة مجالات للتفكير تستدعي عِمادًا ماديًّا من الأساسِ الوراثيّ، هي:

١. فهم العالم الفيزيائي بتفاعل الأشياء مع محيطها.
٢. فهم العالم الاجتماعي، بالتعرف على الأشخاص وأدوارهم الاجتماعية.
٣. الجبر القاعدي للمقولة. [1]

فمقولة الأشياء خاضعةٌ لاعتبارات عدّة أبرزها الأساسُ التجريبيّ الماديّ، فنحن نفهم المجردات من خلال إسقاط مجالات مادية

---

( ١ ) يُنظر: راي جاكندوف وآخران، دلالة اللغة وتصميمها، ص ص١٨ ـ ١٩

عليها عبر الاستعارة المفهوميّة، فالاستعارةُ هي عمادُ التفكير، حيث إنّ مفهوم [اللب] لا يمكن فهمه بصورة تجريدية بحتة، بل يُفهَم من خلالِ فهمنا لمجالات مادية نعايشها بأجسادنا، فحين يقول الشاعر [حاول أن يُهذب أهله]، هنا استعارة مكنيّة لم يُصرّح فيها الشاعر بالمشبه به، بل أبقى على شيء من صفاته «محاولة تهذيب البرية»، وهذه الصفة هي إحدى صفات الإمام والمصلح، والشاعر من لا وعيه أسقط هذا المجال المادي على ذلك المجرد.

هكذا تتضح لنا دلالة [اللب] كما يتصوّرها المعرّي، إذ إنّ البنية التصوّرية هي التي تقدّم لنا الدليل الكافي على ما في ذهن المتلفّظ بالخطاب، لا الصواتة والتركيب وحدهما، فنرى الشاعر يُلبسُ اللبَّ/ العقلَ ثوبَ القداسة، ويراه كيانًا مجسدنًا.

## التمثيلات الذهنية والمقولة

بعْدَ أَنْ استبدلت مفهومَ (التشابه الأسري) بنظرية الشروط الضرورية والكافية، أحدثت «إليانور روش» نقلةً نوعيّةً في مفهوم المقولة، نقضت بها الفرضيات الكلاسيكية، فالمقولات لا توجد لها حدود ثابتة، ولا تخضع لنظام صارم، كما أنّ عناصر المقولة تقع ضمن تراتبية، أي ليس لجميع العناصر نفس الخاصية[1]، فوجود سمةٍ أو معنى من المستوى القاعدي ومعنى من المعاني المشتقة منه يكفي لمقولة الأشياء.

فالمقولةُ تخضع للذهن المتجسّد وتصوّراتِه التجريبيّة، ويؤكّد ذلك المستوى القاعديّ الذي يتّسمُ بأنّ المقولات فيه تكون مفهومة ولا حاجة إلى السياق لفهمها، وأنه المستوى الأقصى الذي تتكون فيه صورة ذهنية تعكِس المقولة[2]، فالمقولةُ تنشأ من ذهنٍ متجسّد له تمثيلاتٌ تكوّن التصوّرات الإدراكية.

وتمتاز المقولة، كما أكّد «لايكوف» و«جونسون»، بكونِها تنشأ من خلال التصورات المجسدنة، وللإنسان قدرة على التعبير عن تلك

---

(١) يُنظر: محمد الصالح البوعمراني، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص ص٥٩ - ٦١

(٢) يُنظَر: وسيمة مصمودي، المقاربات العرفانيّة وتحديث الفكر البلاغيّ، ص ص ١٠٦ - ١٠٨

المقولة تعبيرًا لغويًّا، حيثُ إنّ أجسادَنا تُحدد أنواعَ المقولات، وكذلك التفكيرَ في خصائص الجسد التي تُسهم في خصوصيات نسقنا التصوري[1]، فالمقولةُ تنشأ من بنية ذهنية داخليّة معقّدة ولا واعية، تتحكّم في وعي الممَقْوِل، فيُحدّد أنماطًا بوصفها مقولاتٍ يخزّنها الكائن ويبني عليها أفكاره.

ولو تفحّصنا في كيفيّة مقولة المعرّي لاستعارة [العَقْل]، فسنلحظُ اهتداءَهُ إلى تمثيلاتٍ ذهنية ضمن المستوى القاعديّ تحكّمتْ في تخزينه للمعلومة حول كيان العقل، حيث يقول مثلاً: [الطويل]

خُذوا في سَبيلِ العَقْلِ تُهْدَوْا بِهَدْيِهِ     ولا يَرْجُوَنْ غيرَ المُهَيمنِ راجِ[2]
ولا تُطْفِئُوا نورَ المليكِ فإنَّهُ     مُمَتِّعُ كلٍّ مِنْ حِجًى بِسِرَاجِ
أرَى النَّاسَ في مَجهولةٍ ـ كُبَرَاؤهُمْ     كوِلْدانِ حيٍّ يلعبون خَراجِ[3]

(١) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ص ٥٥ ـ ٥٦

(٢) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ٣٢٢

(٣) " الخَرَاجُ والخَرِيجُ مُخَارجة: لعبة لفتيان الأعراب. ؛ قال الفراء: خَرَاجِ اسم لعبة لهم معروفة، وهو أَن يمسك أَحدهم شيئًا بيده، ويقول لسائرهم: أَخْرِجُوا ما في يدي؛ قال ابن السكيت: لعب الصبيان خَرَاجِ، بكسر الجيم، بمنزلة دَرَاكِ وقَطَامِ. ". ابن منظور، لسان العرب، مادة( خ ر ج )

إنّ الحكم المقولي هو حصيلة تجاور بنيتين تصوريتين، أطلق عليهما «جاكندوف» اسميْ [النمط]، و[المصوغ]، إذ إنّ تمثيل الشيء الذي تمقوَلَ يُعدّ مفهومًا [مصوغًا]، وتمثيل المقولة يُعدّ مفهومَ [نمط].

ويُعرّف «جاكندوف» [المصوغ]: بأنّه منشأ ذهني لبنية داخلية معقّدة موجودة بالقوة يمكن إسقاطها في الوعي باعتبارها كيانا موحدًا. و[النمط]: بأنّه المعلومة التي يُنشئها الكائن الحي ويُخزنها عندما يتعلّم المقولة ويمكن شكلنة حكم مقولي بطريقتين: [1]

١. [نمط شيء([مصوغ]) ]

٢. هو عيّنة من [مصوغ شيء]. [نمط شيء]

فالعقلُ في نصّ المعرّي الآنف الذكر يمثّل نمطًا أو معلومةً أنشأَها وخزّنها من خلال بنيةٍ تصوريةٍ، تمثّلُ مصوغًا ذهنيًّا معقّدًا تتداخل فيه معانٍ من المستوى القاعديّ مثل «القداسة»/ صفات الأنبياء والصالحين(الإمام) =[تُهدوا بهديهِ]، والنور الإلهيّ [نور المليك]، إذ لا يتسنّى لنا الكشف عن مقْولَةِ استعارة [العقل] لديه إلا من خلال الاستهداء بالمعرفة الموسوعيّة التي أنشأت لديه المصوغ الذهنيّ المعقّد.

فثمّةَ تشابه أسريٌّ في المستوى القاعديّ بين [العقل] = و[الإمام/ تُهدوا بهديه] =والنور الإلهيّ [نور المليك]، تندرج

---

(١) يُنظَر: راي جاكندوف، علم الدلالة والعرفانية، ص ص ١٦٤ ـ ١٦٥

جميعها ضمن المستوى الأعلى/ القداسة، هذا التشابه بينها هو تشابه داخليّ ذهنيّ من خلال التمثيلات الذهنيّة، حيث يمكننا شكلنة حكم مقولي للعقل بكلتا الطريقتين المذكورتين سابقًا.

١. [نمط شيء([ مصوغ من ]) ]

العقل هادٍ/ نور المليك

٢. هو عيّنة من [مصوغ شيء].

هادٍ/ نور المليك [نمط شيء] العقل

يبدو العقلُ نمطًا قاعديًّا فهِمَهُ الشاعرُ من خلال تجربته الجسدية، فالعقلُ هادٍ وهو نور المليك المتجلّي للعيان، حيثُ أسبغ عليه الشاعرُ صفات القداسة، التي استلهمها مما يعتنقه من أفكارٍ وإيديولوجيا وثقافةٍ تضعُ العقلَ في صورةٍ توازي صورة الإمام الهادي إلى سواء السبيل.

ولم يتأتَّ هنا هذا التمثيل من زاويةِ تَشَابهٍ خارجيّة بين أفراد المقولة(العقل) +(الهادي) +(النور الإلهي)، بل من خلال تشابهٍ داخليّ حدث في البنية التصورية لدى الشاعر، حيث يؤكّد «جاكندوف» أنّه لا وجود لحكم دون تمثُّل، كما لا يمكن تناول

المقولة باعتبار تشبيه الشيء ببعض مكوناته في الخارج، بل ينبغي التشبيه أن يكون بين التمثيلات الداخلية[1] .

مقولة العقل في اللزوميات، بناء على ذلك، هي تمثيل لما في الذهن، وهي عملية إحالية تعود على التصورات التي تمثل أنماطًا مُبنْيَنة في الدماغ بصورة تخييلية، فصاغها المعري على شكل تمثيلات لغوية كالهادي ونور المليك.

هكذا عالجنا في هذا المبحث الدلالة التصورية لدالّ العقل في اللزوميات وألفينا أن المفهوم العرفاني للمعنى هو الذي يعطينا الدليل الكافي على ما يُحيل إليه ذهن الشاعر من تصوّراتٍ ومفاهيم شكّلت لديه كيانَ العقل في أشعاره، وتبيّن لنا أنّ «المعرفة الموسوعيّة» ذات كفاية معرفية في الكشف عن المعنى؛ لذلك توسّلنا بآليّاتٍ نظريةٍ تكشف لنا المعنى الموسوعيّ لدالّ العقل، مستفيدين في الوقت نفسه بالإسقاط الاستعاريّ التصوّري؛ ليتأكّدَ لنا أنّ الدالّ الموسوعيّ لا يمكن تأويلُه إلاّ من خلال النظر إلى جسدنة التصوّر الاستعاريّ له، فالعقْلُ يمثّل استعارةً كبرى مجسدنة في بنية المعري التصوريّة.

إنّ مفهوم العقل وفق أنواع المعرفة الفردية والمشتركة بيّن لنا تمثيلات هذا الدالّ في ذهنية المتلفّظ بالقول، فالعقل مرآةٌ تكشف

---

( ١ ) يُنظَر: راي جاكندوف، علم الدلالة والعرفانية، ص ١٦٣

عن أثر فعل المرء، والعقلُ صحّتُه في الابتعاد عن أكل اللحم، والعقلُ بحرٌ لا ينفد برغم مريديه، وهذا المعنى للعقل يمثّل معنى فرديًّا يخص اشتغال ذهن المعري وتفاعله مع محيطه، بيد أن كون العقل هو أنفس هبةٍ وحبوةٍ تُهدى للمرء، فهي معرفة مشتركة عامّة.

كما تبيّن لنا أن للتأثير السياقيّ دخلاً في الكشف عن بنية العقل المقوليّة، وأنّ درجة إفادتها التواصلية والإدراكيّة تتحقّق بالأثر العرفاني لدى المتقبّل في أقلّ جهدٍ ممكن، وهذا ما كشفتْه لنا نظرية الإفادة من أن السياق لا يتحقق إلا بمجموع المعطيات الممكنة للفرد.

وللعقل معنى إحاليّ، قوامه متلفّظُ الكلامِ وما يرمي إليه، وما يمتلكه ذهنه من تصوّراتٍ معيّنة، تكشف عن تمثّله الذهني لكيان العقل المُجسدن، وفهمنا لكيان العقل في شعر المعري يجب أن ينطلق من فهمنا لتصورات الشاعر الذهنية.

وللعقل معنى وجاهيّ، يربط الصواتة بالتفكير، خلافًا للنظرية التشومسكية، فالعقلُ ذو بنية تصوّرية في ذهن المتكلّم، تكشف عنها نظرية الهندسة الثلاثية الموسومة بهندسة التوازي؛ لتؤكّد أن الأنساق الإدراكية وربطها بوجاه الذهن/ الأفكار تعطينا الدليل الكافي للبنية التصوريّة الذهنية للمتكلّم.

وكشفت لنا المعرفة الموسوعيّة أنّ للعقل تمثيلات ذهنية مقْوَلَتْ لديه كيان العقل بصورة خاصّة، وقوام هذه التمثيلات هو ما بين

عناصر المقولة الواحدة من تشابه داخليّ، لا خارجيّ، فإذا بـ (العقل) + و(الهادي/ الإمام المبين) + و(النور الإلهي) أفراد تتشابه ضمن مقولة واحدة تشابهًا داخليًّا في سمة(القداسة) .

هكذا تتحرر دلالة(العقل) الموسوعيّة، من قيود المعجم، لتنطلق في رحاب أوسع يدخل في نطاقها المعرفة الفردية والمعرفة المشتركة، والذريعيّات، والسياق العرفاني، والتمثيلات الذهنية، والوجاه الإدراكيّ الرابط ما بين الأفكار والأنساق الذهنية، والمقولة المجسدنة.

ومما اتّضح لنا من توظيف هذه الآليات أنّ الدلالة الموسوعية قائمة في أساسها على المفهوم الاستعاري التصوّري، حيث تمّ فيها إسقاط مجالٍ ماديّ على مجال العقل الأكثر تجريدًا، فدالّ العقل بدا مُجسدَنًا في صور عدّة ارتسمت في بنية المعري الذهنية، كما كشف عنها التحليل في هذا المبحث.

# المبحث الثاني

## التجذُّر الإبستيمي للعقل في لزوميات المعرّي

# مفهوم التجذُّر الإبستيمي

يرتكز مفهوم التجّذر الإبستيمي Epistemic grounding على ركيزتين رئيستين، أولاهما: المعرفة الموسوعيّة، وهي تقوم على اتساع الدلالة وثرائها، من خلال ما تحيل عليه البنية التصورية، والوجاهات المتصلة بالأنساق الإدراكية، وأخراهما: المعطيات المُستقاة من السياق. هذه المصادر المتنوعة من المعارف الموسوعية والمقامية والسياقية، يُطلق عليها «سبيربر» (Sperber) و«ولسُن»(Wilson) مصطلح «المحيط العرفاني»[1]، وهو مصطلحٌ يندرج تحته ما نعنيه بالتجذّر الإبستيمي.

فإذا كان هدف الملفوظ/ الكلام هو التواصل بين الباث والمتلقي، فإنّ عملية التواصل هذه تُنشئ أرضيةً مشتركةً ما بين الطرفين، وإلاّ فإنّه ينعدم التواصل والإفادة. وإذا كان كل البشر يشتركون في كونهم يعيشون في عالمٍ ماديّ نفسه، فإنّهم يختلفون في تمثيل هذا العالم ذهنيًّا وعرفانيًا، فالقدرات الإدراكية تختلف من شخص إلى آخر، وكذلك القدرات الاستدلالية، فكل فردٍ قادرٌ على تكوين تمثيلات وتصوّرات ذهنيّة خاصّة به، وأفكارٍ يطبّقها في تجاربه الخاصة؛ لذا فإنّ الأفراد مختلفون من حيث تجذّرِ تصوراتهم الإبستيمية أو ما

---

(١) آن روبول وجاك موشلر، التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ص٧٧

أسماه «سبيربر» و«ولسن» بالمحيط المعرفي أو البيئة الإدراكيّة. [1]

إنّ معرفة المتلفّظ بالقول بالعالم والتجربة المجسدنة الذاتية كفيلةٌ بصوغ تمثيلاته الذهنيّة وتصوراته الخاصّة، إذ إنّ مقولة هذا العالم نتيجةٌ لتصوّراتٍ يُنشئها الفرد ويُخزّنها من خلال تجربةٍ ذاتيّة يفهم بها هذا الكون وأشياءه؛ لذلك فإنّ «مجمل بيئة الشخص الإدراكية يُساوي المجموعة الشاملة لكل الحقائق التي يستطيع أن يُدركها حسيًّا أو ذهنيًّا أو أن يستدلّ عليها: أي كل الحقائق الظاهرة له»[2].

هذه البيئة الإدراكية أو المحيط المعرفيّ هي تجذّرٌ ذاتيّ فردي تجذرًا إبستيميًّا(معرفيًّا)، يُنشئ التصوّرات الذهنيّة الفردية الخاصّة، ويُمقولِ الأشياءَ بناءً على تلك الأرضية المعرفيّة، وعلى التجربة المجسدنة، وفق سياق أو مقامٍ إدراكيّ محدّد.

وقد أوضح «الأزهر الزنّادُ» المرادَ من التجذّر الإبستيمي، وما يرمي إليه هذا المصطلح، إذ يقول: «يكون تجذير العبارة في أرضيّة تضمّ حدث القول والمشاركين فيه وما يحيط به من الأطر والهيئات. فكلّ عنصر أو وحدة يتعيَّن موقعها باعتماد كلّ من المتكلّم والسّامع من

---

(١) يُنظَر: دان سبيربر وديدري ولسون، نظرية الصلة أو المناسبة في التواصل والإدراك، ترجمة: هشام إبراهيم الخليفة، دار الكتاب الجديد المتحدة - ليبيا، ط١، ٢٠١٦م، ص٨٠

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٢

حيث معرفة كلّ منهما بالعالم، تُعتبر مجذرة إبستيميًا(معرفيا)، وهو ما يسمّى بالتّجذّر الإبستيمي. فهذا تجذّر يتعلّق بالأشياء وبالأحداث وبالعلاقات ما بين الأشياء في العالم»[١].

فالتجذر وفق هذا التعريف لا ينظر للوحدة اللغوية نظرةً معجمية، بل يرجعها إلى موقعها من حيث معرفة كل من المتكلم والسامع بالعالم والتجربة، وبالعلاقة الإدراكيّة ما بين كلّ من المتكلم والسامع، فالكلمات تحمل تصوّرات خاصّة تقع بين كل من الطرفين المرسل والمستقبل، وإذا اختلّ التواصل الإدراكيّ بين الطرفين أو أُسيء فهم الرسالةِ، فإنّ الاستدلال على تلك التصورات المضمّنة في القول يظل معدومًا!

وما تجدر الإشارة إليه أنّ مفهوم التجذر الإبستيميّ يرتكز في جانبٍ منه على التداوليّة العرفانية، التي تُعنى بالملفوظات في سياقها المقاميّ الخاصّ، ولا تُعنى بالعلامات وعلاقتها بالعلامات الأخرى فحسب، بل تتجّه إلى علاقة العلامة بالملفوظات، وقدْ عُدّت الدلالةُ من المباحث المهمّة في التداولية العرفانيّة.

ولعلّ مبدأ الإفادة/ المناسبة، الذي صاغه «سبيربر» و«ولسن»، هو أكثر تمثيلاً لاتجاه التداولية العرفانية، ويقوم هذا المبدأ على فكرة المردود، وهي تعني باختصارٍ: أنّ الفكر البشري(العرفان) موجّه

---

( ١ ) الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ١٨٦

نحو المناسبة أو الإفادة، فكل أنشطتنا التواصلية تقوم على هذا المبدأ.[1]

فالتجذير الإبستيميّ يرتكز في جانب منه على مبدأ المناسبة/ الإفادة، القائم بدوره على الجهد العرفاني والأثر السياقيّ. إذ إنّ تأويل الأقوال خاضعٌ إلى هذا المبدأ، فكلّما قلّ الجهد ازدادت درجة الإفادة أو صلة الملفوظ بالاستدلال، حيث إنّ تأويلَ الأقوال عملٌ يكون جزاؤه بعض الآثار العرفانية، إذ تحدّد تلك الآثار طبيعةُ المثير الذي سيُعالج ويؤوّل، مثل طول القول وبنيته الإعرابية والتركيبية والمعجميّة[2]؛ إذ تتحدّد مناسبة القول بقلّة الجهد العرفاني المبذول.

وللتجذُّر مُستويان، يضم كل واحدٍ منهما عددًا من الطبقات التي يندرج بعضها في بعض، هما: «

١ ـ تجذير العناصر المشاركة في حدث القول: المتخاطبان، زمن القول، مكان القَوْل، عناصر المشهد وتوزّعها في العالم والتّجربة.

---

( ١ ) يُنظر: جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة: مجموعة من الباحثين، دار سيناترا ـ تونس، ط٢، ٢٠١٠م، ص٩٦

( ٢ ) يُنظر: جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ص٩٦ ـ ٩٧

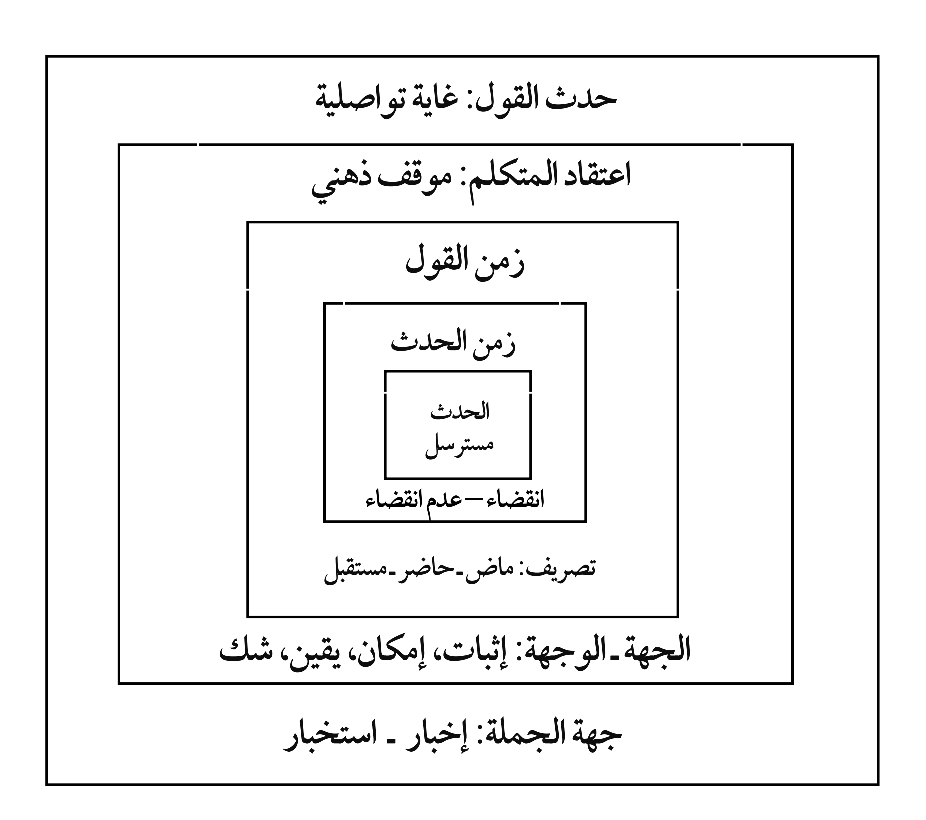
٢ ـ تجذير العناصر المكوّنة للمضمون العرفنيّ في العبارة اللّغوية بصرف النّظر عن موقع عمليّة التّعبير في الزّمان أو في الفضاء إزاء الواقع المنقول»[١] .

وقد وضع «لانقاكر» أربع مراتب للتجذر الإبستيمي،، كما في [الشكل٩] الموالي، هي: الجهة والوجهة والزّمن والمظهر. وفي كل واحدة منها تجذير مخصوص بطرق وأدوات معينة، حيث يبدو الحدث نواةً يدور حولَها التركيب النحويّ، وتبدأ تلك المراتب بالمظهر وهو زمن حدوث الفعل بالمقارنة إلى زمن النطق به، ثم المرتبة الثانية، وهي: زمن القول والنطق بالحدث بالمقارنة إلى زمن حدوثه، ثم المرتبة الثالثة، وهي: ما يحمله المتكلم من اعتقادات وأفكار تمثّل لديه موقفًا ذهنيًّا، ثم المرتبة الرابعة، وهي: الجهة التي تهدف إليها الجملة من إخبار أو استخبار أو إقناعٍ أو تغيير موقف. ويمكن تجسيم هذه المراتب للتجذر الإبستيمي في الشكل التالي: [٢]

---

( ١ ) الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ١٨٦

( ٢ ) المرجع نفسه، ص ١٨٩




[الشكل٩]: مراتب التجذير الأربع.

إنّ التعبير / الكلام المرسَل إلى المتلقّي يحمل في طيّاته مضمونًا عرفانيًّا، منشؤه تلك التصورات المُجسدَنة لهذا العالم؛ لذلك فإنّ ما يُصاغ من عبارات أو جُملٍ إنّما هي رموزٌ لغويّة[1] تتضمّن قدرًا كبيرًا من التجارب والتصورات والأفكار المجسدنة، هذه الرموز بطبيعة الحال لا يمكن أنْ تنفصل عن البعد السوسيولوجي والثقافيّ.

(١) يُنظَر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ١٨٥

حيث يستقي التجذر الإبستيمي من الأطروحات التداولية والسوسيولوجية والثقافية ما يكوّن المضمون العرفانيّ المشترك بين المتخاطبين؛ فلا يتمّ(الاهتداء) إلى ذلك المضمون إلاّ إذا تمّ التواصل العرفاني بشكلٍ يُعين على فهم مَقْولة الأشياء بصورةٍ مشتركة بين المتلفّظ بالخطاب والآخر المتلقّي/ مؤوّل الخطاب، وليس مجانبًا للصواب القول بأنّ التجذّر الإبستيمي يرمي في أحد جوانبه إلى الاستدلال العرفانيّ المضمّن في القول.

وثمة أدوات تعين في معرفة التجذر الإبستيمي، ومن ذلك الإشاريات أي أسماء الإشارة التي تشير إلى الأشياء والأمكنة والمفاهيم، وخاصّة ما جرى منها لتحديد مواقع الأشياء إزاء المتكلّم والسّامع قربا وبعدا باعتماد المسافة، حضورا وغيابا باعتماد مجال الإدراك والتفاعل[1]، وكذلك الضمائر والتعريف والتنكير وصيغ الأزمنة الفعلية وغيرها.

فالإدراك البشريّ يقوم على سيرورات ذهنيّة ترتّب له هذا العالم والكلمات وتُمقول له الأشياء، وقوام هذا التنظيم ذهنيّ، يرتبط بالعمليات العرفانيّة الإدراكية، التي ترمّز له اللغة[2]، فتبدو العبارات

---

(١) يُنظر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ١٨٨

(٢) يُنظر: عبدالمجيد جحفة، مدخل إلى الدلالة الحديثة، ص ٩٧

والجمل رموزًا تحمل مضامين عرفانيّة يشترك فيها الطرفان الباث والمتقبّل.

ولعلّ البعد التواصليّ هو الركيزة التي يقوم عليها التجذير الإبستيميّ، ولا يتم هذا التواصل إلا من خلال مقصد المتكلم وما يرمي إليه من أَبعَادٍ تداوليّة وثقافية، ممّا يضع أهميّة لاتجاه العرفانية التداوليّة في تأويل العناصر المكوّنة للمضامين العرفانيّة، وما تحمله من مقصديةٍ يرومها المتكلم. وللتداولية العرفانية شروط ذكرها بعض اللسانيين، ومنها:

١. أن تكون تمثيليّة.
٢. أن توضّح عمليات التأويل، من خلال قواعد الاستدلال.
٣. أن تبيّن كيفيّة تمثيل المعلومة.
٤. أن تعالج العلاقة بين الإدراك والتمثلات الرمزية[١] .

هذه الشروط نلفيها ملموسة في التجذير الإبستيميّ، فتمثيل المعلومة ذهنيًا يتمّ من خلال ترميز العبارات وما تتضمّنه من اهتداءٍ استدلاليّ يتوصّل إليه المتقبّل، ومن خلال عملية الاهتداء تلك يتبيّن الوجاه الرابط ما بين الصواتة والإدراك التصوّري لمتلفّظ الخطاب، وهذا

---

( ١ ) يُنظَر: آن روبول وجاك موشلر، التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ص٦٦

ما يُسهم في إيضاح العملية العرفانيّة للخطاب؛ من خلال الكشف عن كيفيّة اشتغال ذهن المتكلّم.

وإذا كانَ الاهتداء الاستدلاليّ عماد التجذّر الإبستيمي، وما يتوخّاه، فإنّ قوام هذا الاهتداء هُوَ الفهم والإفهام، حيث يرتبط المضمون العرفانيّ في الخطاب بأرضية معرفية فردية كانت أو جماعية، مشتركة بين المتخاطبين بتوسّط أدوات التجذير(١)، ولولا هذا الاشتراك المعرفيّ بين الطرفين لوقعت عمليّة التواصل في مأزقٍ تأويليّ.

إنّ تأويلَ العلامات أو العناصر الحاملة للمضامين العرفانيّة، تتطلّب معرفةً بكيفيّة اشتغال ذهن الباثّ من جهة، وبتجذر تلك العناصر تجذرًا إبسيميًّا في ذهنه من جهة أخرى، وهذا يستلزم أنْ تكونَ لدى المؤوّل أو الطرف الآخر/ المخاطب بصيرة الاهتداء الاستدلاليّ لتلك العناصر المتجذّرة؛ ذلك لأنّ علم الدلالة العرفاني في أساسه قائمٌ على التصورات الذهنية المشتركة بين المتخاطبين، أو على المخيال الجمعيّ(٢)، مما تشكّل تلك العلاقة الجمعية العلامات اللسانيّة ذات المضامين العرفانيّة والتصورات الذهنيّة.

---

( ١ ) يُنظَر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ١٩٨

( ٢ ) يُنظَر: عبدالكريم ابزاري، المستويات الدلالية والعرفانية للعلامة اللسانية، من تخوم فلسفة اللغة إلى رحابة الدلالة، ضمن أعمال ندوة( الدلالة بين النظامي والعرفاني ) ، بإشراف: عبدالسلام عيساوي، الدار التونسية للكتاب ـ كلية الآداب والفنون بمنوبة، ط١، ٢٠١٨م، ص٢٥٠

ولا نعني بالاشتراك الجمعيّ أن يؤمن كلا الطرفين بالعناصر ذات المضامين العرفانيّة، بل أنْ يكونَ المتلقّي على علمٍ بالمحيط العرفانيّ للمتكلّم، وكيفيّة اشتغال ذهنه في ذلك المحيط، وقد ذهب بعض اللسانيّين إلى ضرورةِ وجودِ(معرفةٍ مشتركةٍ) بين المتخاطبين؛ لتكون الأقوال مفهومة، إلاّ أنّ «سبيربر» و«ولسن» شكّكا في جدوى هذه المعرفة المشتركة أو المتبادلة بين الناس في الكشف عن مضمون الأقوال وأشارا إلى أنّها "مركّبٌ يتصوّرُه الفيلسوف ليس له ما يُوازيه في الواقع"[١] .

إلاّ أنّه وإنْ كانت المعارف المشتركة أو المتبادلة ليست شروطًا كافية لتكوين السياق، فإنّها شروطٌ ضروريّةٌ لفهم ذلك السياق على الأقلّ؛ لما يشترك فيه الناس من بعض المعارف تكون كاشفةً للسياق، وإذا كانَ الجهد المبذول لمعالجة النشاط العرفاني/ أو الكُلفة هو أحد ركني نظرية المناسبة/ الإفادة، فإنّ هذه الكلفة تلجأ بالضرورة إلى مفهوم المعرفة المشتركة في بعض جوانبها، حيث تتمثّل هذه الكلفة في معالجة ظواهر استدلاليّة في إطار نظرية شفرة موسّعة، كما أنّ نظرية المناسبة تتبنّى فرضيّتين مهمّتين لتأويل السياق قد لا تستغنيان في جزء منها عن(المعرفة المشتركة) في تأويل السياق، إحداهما: فرضيّة منوال الشفرة: وتنحصر في معالجة ظواهر

---

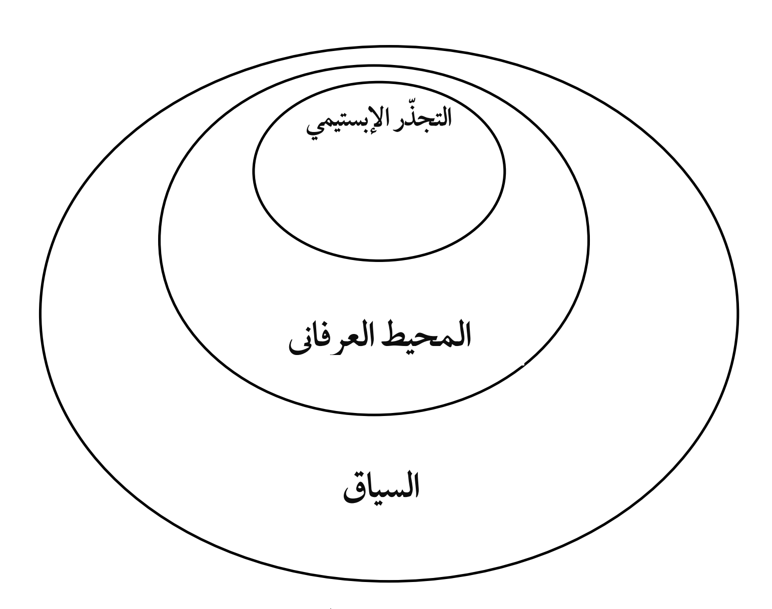
( ١ ) دان سبيربر وديدري ولسون، نظرية الصلة أو المناسبة في التواصل والإدراك، ص ٨٠

لغوية للتواصل، والأخرى: فرضيّة منوال الاستدلال: وتنحصر في الظواهر غير اللغوية من قبيل رفع اللبس والتأويل وتحديد القوة المتضمّنة في القول. إلاّ أنّ «سبيربر» و«ولسن» استعاضَا عن مفهوم المعرفة المشتركة بمفهومٍ آخر أكثر مرونة يتمثّل في(فرضيّة البيّنة للمتخاطبين)، وفكرتُه الأساس تتمثّل في المحيط العرفاني/ البيئة الإدراكية المشتركة، ومفادُهُ: أنّ السياق لا يكون بيّنًا لدى المتلقّي إلاّ إذا كان ينتمي إلى المحيط العرفانيّ المشترك بين المتكلّم والمخاطب. [1]

وإذا اتّضح ممّا سبق أنّ التجذّر الإبستيميّ هو تعيين العناصر ذات المضامين العرفانية بالاعتماد على موقعها ما بين المتكلّم والمخاطَب، فإنّ التجذّر لا ينفصل عن البيئة الإدراكيّة/ أو المحيط العرفانيّ، حسب نظرية المناسبة لـ، «سبيربر» و«ولسن»،، بل إنّ التجذر يقع داخل المحيط العرفانيّ، ويُساعدُ هذا المحيط العرفاني على فهم السياق من خلال الكُلفَة/ الجهد المبذول في معالجة النشاط العرفانيّ للمتكلّم وتبيين أثرِه السياقيّ، كما يوضحه [الشكل١٠] التالي:

---

(١) يُنظر: جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ص ٢٥١ ـ ٢٥٤.




[الشكل ١٠]: موقع التجذّر فى السياق

فكيف يتجلّى مفهوم العقل في لزوميات أبي العلاء من خلال مراتب التجذّر الإبستيمي؟

# مفهوم العقل

## في لزوميات المَعرّي في ضوء مراتب التجذر الإبستيمي:

يبدو العقلُ مفهومًا متجذرًا إبستيميًّا في لزوميات المعري تجذُّرًا لا ينفكّ عن إطاره الثقافيّ والاجتماعي، ويُتلمَّس ذلك في قوله مثلاً: [الطويل]

أرى اللبَّ مِرآةَ اللبيبِ ومَنْ يكُن     مَرَائيَهُ الإخوانُ يُصْدَقْ وَيُكْذَبِ(١)

يبدو العقل/ اللبُّ في هذا البيت مواجهًا لما خلّفتْه الثقافة العربية من كون الإخوان هم المرآة، فالأخ مرآة أخيه، بيد أنّ أبا العلاء يجعل العقلَ حالاً محلّ الأخ ليكون هو المرآة بدلاً عنه، فالعقلُ مرآةُ الإنسان اللبيب/ العاقل، إذ تتضح استعارة العقل هنا بإسقاط مجال مفهوميٍّ ماديّ(المصدر/ المرآة) على مجال مفهومي مجرّد(الهدف/ العقل) .

فالعقلُ هنا متجذرٌ ضمن المراتب الأربع، حسب «لانقاكر» [الشكل٩]، الجهة والوجهة والزّمن والمظهر. إذ إن النص الشعري جاء إخبارًا، يحمل وجهةً يقينيّةً بدور العقل في كونه المرآة الحقيقية لا الإخوان، ويمثّل ذلك الإخبار في زمن المضارع، الحاضر، (أرى) الممتدّ لما بعد القول، مما يؤكد الاستمراريّة في ذلك التيقّن المغاير

لما تتبنّاه الثقافة العربية، حيث يمثل هذا المظهر اللغوي حدثًا تواصليًّا قوامُه التأكيد على كون معنى العقل هو تجسّده مرآةً للعاقل اللبيب.

إنّ(جهةَ التجذّر) هنا تبدو صادمةً للبيئة الإدراكيّة لدى المتلقّي، فإذا كانت(المعرفة المشتركة) تقوم على الاقتضاء التداوليّ(١)، المتمثّل في قضيّة/ «الأخِ أو الصديق مرآة أخيه»، فإنّ الشاعرَ هنا «يتبنّى أنّ مخاطبه يعتقد بالقضية السابقة؛ لذا فهو ينقضها برفضه هذه الفكرة المشتركة بين المتخاطبين، ويؤكّدُ أنّ العقلَ وحدهُ، لا الإخوان، هو المرآة الحقيقيّة للعاقل، ثمّ يُعلّل ذلك بكونِ الإخوان ليسوا صادقين في كل حالاتهم. إنّ أبا العلاء يعلم أنّ متلقّيه يتبنّى الاعتقاد بالقضيّة التي ينقضها؛ لذا حاول تبرير ذلك النقض، بتجسيد العقلِ في صورة أخٍ صادق في كل حالاته.

---

(١) يُعرّف «ستالينكار» "الاقتضاء التداوليّ" على النحو التالي: "تُعتبر قضيّة "ق" اقتضاءً تداوليًّا لمتكلّم ما، في سياقٍ معيّن، إذا تبنّى المتكلّم "ق" أو اعتقد أنّ "ق"، وإذا تبنّى أو اعتقد أنّ مخاطبه يتبنّى أو يعتقد أنّ "ق"، وإذا تبنّى أو اعتقد أنّ مخاطبه يعترف بأنّه يقوم بهذه الفرضيّات أو له هذه الاعتقادات". جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ٢٥٠

وتتأتّى مقولة العقل في هذا السياق من زاويةٍ متجذرةٍ إبستيميّة في ذهن المتكلّم مغايرةً المفهومَ المعجميّ الضيّق، فالعقلُ مجسدنٌ/ مرآةٌ صادقةٌ تعكسُ صورة العاقلِ بصدقٍ مطلق، حيثُ تمّت إحالة معنى العقل هنا على ما ينقض الاقتضاء التداولي والمعرفة المشتركة للمتلقّي.

ـ ويتّضح المعنى المتجذّر للعقل إبستيميًّا أيضًا في قوله: [الكامل]

والعقلُ في معنى العِقالِ ولفظِهِ        فالخَيرُ يَعقِلُ والسَّفاهُ يحلُّهُ [1]

العِقالُ كما تنص كتب المعاجم هو الرِّباط الذي يُعْقَل به، وهو الحبل[2]، ومما تسالمت عليه الثقافة العربية أن تجعل تعريفَ العقل كونه مأخوذًا من العقال الذي هو الحبل الذي يربط به، أو من عقال البعير وربطه لكي يأمن من ضياعه. إلاّ أن أبا العلاء المعرّي يضيف إلى ذلك الموروث الثقافي، فيجعل العقل حبلاً يعقلُه[يربطه] الخيرُ، أما السفاهُ فهو ما يحلُّ/ يفكّ ذلك الرباط الذي يُؤمن من الضياع والشتات.

---

( ١ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٢، ص ٤١٩

( ٢ ) يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة( ع ق ل )

فالنصُّ هنا جاءَ مخبرًا عن جهةٍ إثباتيّة يُثبت فيه الشاعرُ حقيقة رباط العقل وأن السفاه يحلّ ذلك الرباط، ويأتي هذا الإخبار كائنًا في زمنٍ ماضٍ أحكم تجربة الشاعر ـ ليمثّل ذلك حدثًا تواصليًّا بين المتكلّم والسامع.

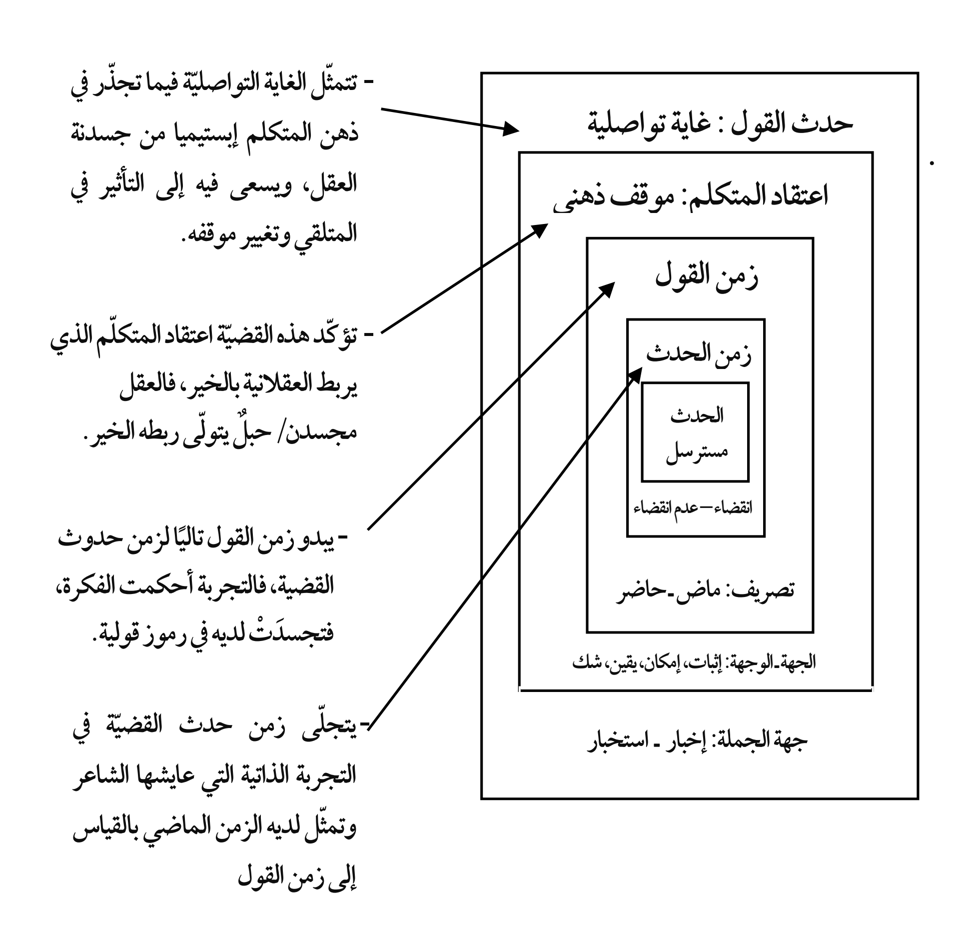
مجمل مراتب التجذّر هنا، هي: [الإخبار بمفهوم جديد، والإثبات اليقيني للقضية، والاعتقاد الذهني لمنشئ القول، وتغيير موقف المتلقي]، وما هي إلاّ مخطّطٌ تواصليٌّ فيه يسعى المتكلّم إلى إثباتٍ يقينيّ للقضية التي يؤكّدها(العقل حبْلٌ يعقله الخير)، كما يعبّر عمّا يعتقده في شأن علاقة قوله بالكون، من حيث التجربة المجسدنة التي عايشها بذاته

إنّ التجذّر الإبستيمي لدى أبي العلاء، محطّه المركزيّ هو(الحدث)، الخطاب الإخباريّ، الذي نتج عن تجربةٍ ذاتيّةٍ مجسدنة، وما يُحيطُ به من مراتب أربع [انظر الشكل التالي]، وقوامُ هذا التجذّر الإبستيميّ هو مَقْوَلة دالّ العقل مقولةً أساسُها التصوّر الإدراكيّ والتجربة الذاتيّة.

فهذه المقولة مقولةٌ طرازيّةٌ تجعل من العقل والحبل والخير عناصر قاعدية ضمن مستوى أعلى يتمثّل في الثباتِ والحكمة وعدم الانفلات، هذه العناصر بدورها لا توجد بها سمات مشتركة ضرورية

وكافية، بل تقوم على مدى التشابه الأسري ولو في خصيصة واحدة بين المعنى القاعدي وبين المعاني المشتقة منه، فالعقل يتشابه في خصيصة واحدة مع معنى مشتق منه/ الحبل في كونه رباطًا يُقيّد، هذا التشابه ليس ضروريّا وكافيا وفق النظرية الأرسطية، لكنه تشابه أسري قاعدي

ويتّضح المخطّط التواصليّ لتجذير العقل وفق الشكل التالي:



فالمعرّي يُمقوِل الأشياء مقولةً طرازيّةً، تنبني على تصوّرٍ استعاريّ مُجسدَن؛ ذلك أنّ المقولة في أساسها قائمة على الاستعارة العرفانيّة، يُفهَم فيها مجالٌ من خلال مجالٍ آخر مجسدن، ومن ذلك قولُه: [البسيط]

منْ قلّةِ اللبِّ عِنْد النُّصْحِ أن تابى(١) وأنْ تـرومَ مـن الأيـامِ إعـتـابـا (٢)

خلّ الزمانَ وأهليهِ لشأنِهِـمُ وعِشْ بدهـركَ والأقوامِ مُرتابا

فمما يُنقصُ من اكتمال اللبّ/ العقل، لدى المعري، أمران: عدم قبول النصح من جهة، وتحمّل عتب الآخرين من جهةٍ أخرى، وذلك بمخالطتهم والثقة بهم. ويؤكّد أَنّ كمال العقل في الشكّ بالزمان وأهليه.

إنّ الشاعرَ هنا يخاطب متلقيه أو ما يُطلق عليه في الدراسات النقدية الحديثة بالمتلفّظ المشارك، «فكلّ ملفوظ يقتضي مخاطَبًا يتوجّه إليه بالكلام، وهو بدوره، متلفّظ مشارك (Co ـ énonciateur)

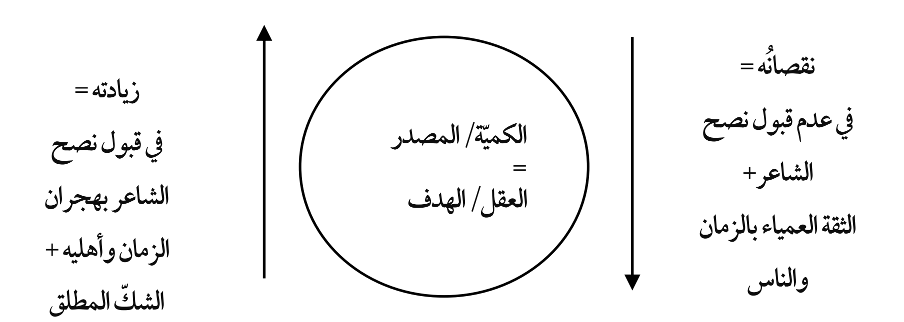
---

( ١ ) تابى، خفف الشاعر من الهمزة المتوسطة للضرورة الشعرية "للتقفية"، والأصل "تأبَى"

( ٢ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ١٤٤

في عملية التخاطب)) [1] ـ حيث يبيّن منشئ الخطاب للمتلفّظ المشارك حقيقةَ العقل واكتماله وما يجعله ناقصًا، وهو بهذا يضع مفهومًا للعقلِ جديدًا أمامَ متلقيه.

فالعقل ذو مقدار أو كميّة تقلّ أو تكثر، حيثُ أسقط الشاعر هنا مجالاً تصوّريًّا مُجسدنًا(المصدر) / الكميّة أو المقدار، على مجالٍ تصوّريّ أكثر تجريدًا منه(الهدف) / العقل، ليمقوِل العقل من خلال معانيه الفرعية المشتقة منه، من قبيل الشكّ المطلق وهجران الآخرين، كما يوضّحه الشكل التالي:

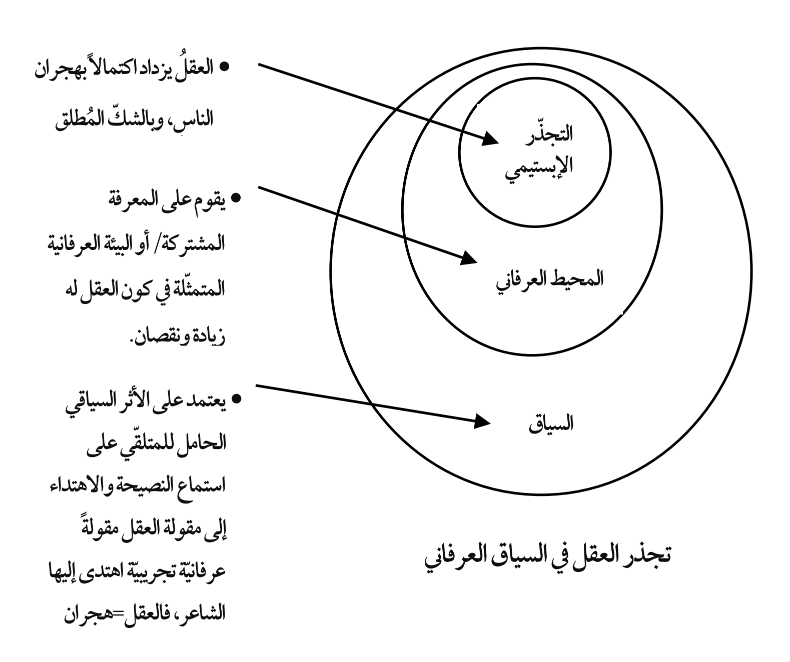



بيدَ أنّ مفهوم العنصر(العقل) المتجذّر إبستيميًّا يتحدّد بالاعتماد على موقعه بين المتخاطبين، حيثُ يبدأ الحدث وهو زمن حدوث

---

( ١ ) محمد القاضي وآخرون، معجم السرديات، دار محمد علي للنشر ـ تونس، ط١، ٢٠١٠م، ص١١٠

الفعل في الزمن الماضي بالقياس إلى زمن التلفّظ، حاملاً موقفًا ذهنيًا للمتكلّم صادمًا للفكرة التي في ذهن المتلقّي؛ ليغيّر من موقفه ويعدّل من سلوكهِ عبر آلية(الاهتداء) والفهم والإفهام الذي هو عماد التجذّر الإبستيمي، ونستطيع تمثّل تلك العمليّة المقوليّة للعقل وفق الترسيمة التالية:



تجذر العقل في السياق العرفاني

يتجلّى مفهوم العقل في مقولته القاعديّة، فالعقل من معانيه المشتقة منه، والتي تؤدّي إلى اكتماله ـ : هجران الآخرين، والشكّ

المطلق(عش مرتابا)[1] . هذه المقولة هيَ التي ترتكز في ذهن الشاعر ويبني عليها مواقفه الذهنية واعتقاداته وحياته الاجتماعيّة القائمة على هذين العنصرين القاعديين لمقولة العقلِ؛ ممّا يُوحي بما يدّعيه الشاعرُ لنفسِه من اكتمال العقل لديه دون الآخرين.

ولعلّ أبا العلاء، فيما ذهب إليه، متأثر بآراء بعض الفلاسفة من اليونان الذين نظروا إلى حقيقة الأشياء عبر العقل وحده، فالعقل يستمد علمه بالأشياء من المحسوسات التي تنقل صورها إلى النفس[2]؛ لذلك فإن المعري يقدم الشك في كل شيء حتى يصلَ بعقله التجريبيّ إلى مرحلة اليقين اللانهائي.

إذ يبدو للأثر السياقيّ، كما صاغه صاحبا نظرية الإفادة/ المناسبة، أهميّة كبرى في آلية(الاهتداء) إلى مقولة العقل مقولةً عرفانية تقوم على التجربة المجسدنة وعلاقة الذات العارفة بالمحيط من حوله،

---

(١) سبق المعري كثيرًا من النظريات الفلسفية الحداثية التي نادى أصحابها بانتهاج مبدأ( الشك ) واللايقين، فمثلا «نيتشه» Nietzsche) ) يخاطب العدميّين بقوله: "لتكونوا شديدي الريبة في هذا الزمن أيها الناس الراقون"، فالإنسانُ الأعلى دائم الشك والريبة ليس يقينيًّا بل لا قيمة لليقين مطلقًا. فريدريش نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، كتاب للجميع ولغير أحد، تر: علي مصباح، منشورات الجمل ـ ألمانيا، ط١، ٢٠٠٧م، ص٥٣٦

(٢) يُنظر: طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، دار المعارف ـ القاهرة، ط٦، ١٩٦٣م، ص٢٣٨

إذ يعمل هذا الأثر السياقي على ازدياد درجة الإفادة أو(الاهتداء)، لما تقوم عليه تلك النظرية من ركنين رئيسين: الجهد الذهني، والأثر السياقي، ضمن شرطين اثنين: تزداد درجة الإفادة:

١ ـ كلما ازداد الأثر السياقي ـ و

٢ ـ كلّما تضاءل المجهود الذهني في معالجة الفرضية[١]، إذ نلحظ أنّ عنصر الاهتداء بالنسبة إلى المتكلم/ الشاعر، الذي اهتدى إلى مقولة العقل، بصورة آلية، مقولةً مجسدنة، وكذلك بالنسبة إلى المتلقي/ المتلفّظ المشارك، الذي فهم مراد المقولة في أقلّ جهد ممكن.

هكذا يُعيننا التجذر الإبستيمي في فهْمِ ما يدور في ذهن منشئ الكلام، إذ إنّ العرفانية ما هي إلاّ نشاطٌ لمعالجة المعلومات، والبحث في كيفية اشتغال ذهن المتكلّم، والتجذرُ الإبستيمي يكشف لنا عن كيفية مقولة العناصر ذات المضامين العرفانية من خلال موقعها ما بين المتكلّم والمتلفّظ المشارك، وما يتبنّيانِه من مواقف ذهنية وأفكار تصوّرية.

---

( ١ ) يُنظَر: دان سبربر وديدر ولسن، الإفادة، ص ص ٥٨٥ ـ ٥٩٩

# جسدنة العقل المتجذِّر إبستيميًّا

من أهمّ ركائز علم الدلالة العرفانيّ انبناؤه على مبدأ الأساسِ الجسديّ لتشكّل المعاني والتصوّرات الذهنيّة، فطبيعة التنظيم التصوّري الذهني، كذلك الأفكار التي نحسبها مجرّدة إنّما هي تنشأ من التجربة الجسديّة[1]، حيث إنّ خبرتنا الملموسة في هذه الحياة تصوغُ أفكارنا وكلماتنا وتصوراتنا، فنفهم، من خلال إسقاطٍ استعاريّ مفهومي، مجالاً من خلال فهمنا لمجالٍ آخر.

إنّ التجذّر الإبستيميّ لدلالة العقلِ يقوم على أساسٍ جسديّ لاسيّما في مبدأ الاهتداء، فإذا كان التجذّر قائمًا على اهتداء المخاطَب إلى ما يرمي إليه المتكلّم، فإنّ هذا الاهتداءَ إنّما تصوغه التجربة الجسديّة التي تسبق الإدراكَ، فالخبرة الجسديّة هي مكمن الاهتداء الاستدلالي لمضمون الخطاب. وبناءً على ما ذهب إليه العرفانيون من كون علم الدلالة العرفاني إنّما يقوم على الاشتراك الجمعيّ، أو المعرفة المشتركة بين الطرفين[2]، أو على فرضيّة البيّنة المتمثّلة في المحيط العرفاني، حسب نظرية مبدأ الإفادة/ المناسبة،، فإنّ التجذّرَ ينشأ في هذا المحيط المجسدن عرفانيا.

---

(١) يُنظر: فيفان إيفانز وميلاني جرين، ما هو علم الدلالة الإدراكي؟، ص ٨٥

(٢) يُنظَر: عبدالكريم ابزاري، المستويات الدلالية والعرفانية للعلامة اللسانية، من تخوم فلسفة اللغة إلى رحابة الدلالة، ص٢٥٠

فوجودنا المتجسّد يعني أننا نتفاعل مع المحيط تفاعلاً اجتماعيًّا مجسدَنًا، إذ إنّ هذا التفاعل الاجتماعيّ هو في حقيقته ممارسةٌ جسديّة[1]، فنفهمُ الآخرين بناءً على خبرتِنا الجسدية، وهكذا يفهمنا الآخرون انطلاقًا من البعد الجسديّ والتصوّري.

لكن ينبغي التأكيد على مسألة مهمة وهي أنّ العرفانية ترفض اعتبار دراسة المعاني والأبنية اللغوية بربطها، فحسب، بالعالم الخارجيّ الذي يعيش فيه المتكلم والسامع، بل ينبغي دراستها بوصفها مجموعة من العمليات الذهنية، لا باعتبار موافقتها أو مخالفتها للمحيط الخارجي[2]، فالأبنية اللغوية يُنظر إليها بوصفها تصوّرات في ذهن المتكلم، أي كيف يشتغل ذهن الباثّ ويُمقوِل الأشياء ويفهمها من خلال تجربته التي سبقت إدراكاته.

إنّ العقل المتجذّر إبستيميًّا في لزوميات المعري يبدو مجسدنًا في التصوّر الاستعاريّ في ذهن الباثّ، وكذلك في مبدأ الاهتداء الاستدلاليّ الذي يتوخّاه المتلقّي لفهم الخطاب، ففي قوله: [البسيط]

---

( ١ ) يُنظر: شان جلجر ودان زافي، العقل المتجسد، ص١٣٢

( ٢ ) يُنظَر: عبدالجبار بن غريبة، مدخل إلى النحو العرفاني، نظرية رونالد لانقاكر، ص٢٩

جاءَتْ أحاديثُ إنْ صحَّتْ فإنَّ لها     شأنًا ولكنَّ فيهَا ضَعْفَ إسنادِ[1]

فشاوِرِ العَقْلَ واترُكْ غيرَهُ هدَرًا     فالعَقْلُ خيرُ مُشيرٍ ضَمَّهُ الناديْ

نلحظُ خطاب الشاعر للمتلفّظ المشارك(شاوِرْ، اترُكْ)، محاولاً إقناعَه بوجهة الخطاب ووظيفته، فيقتفي أثر العقل ويتّبعه، وهنا تبرز مراتب التجذّر الإبستيمي الأربع: [الجهة=الإخبار والطلب، الوجهة=الموقف اليقيني للمتكلم، الزمن= زمن القول، المظهر=زمن الحدث]، وما يهمّنا في هذه المراتب تجذّر المعنى في ذهن المتلقي واهتداؤه الاستدلالي إلى ما يرمي إليه الشاعر، وإلى الموقف الذهنيّ للباث(ما به يُعرف كيف يفكّر؟) . ثمّة أدواتٌ استخدمها الشاعر ليعين متلقيه على فهم التجذير الإبستيمي ليهتديَ إلى ما يرمي إليه، ومن ذلك: الطلب/ الأمر(شاوِرْ العقل)، والضمير العائد على العقل(اترُكْ غيرَهُ هدَرًا) (ضمّه النادي)، حيثُ جاءت هذه الأدوات تتوسّط ما بين جسد المتلفظ المخاطب ودلالة العقل، فالمشاورة تعني الإقبال عليه جسديًّا وذهنيًّا، وترك غيره يعني الإدبار عنه جسديًّا وذهنيًّا. هكذا تمنح الأدواتُ التجذيرية المخاطبَ سبلَ الاهتداء إلى المعنى الذي يتوخّاه الشاعر، عبر مركزيّة الإنسان الجسديّة، فالإنسان يفهم اللغة من خلال الجسد.

إنّ فهم اللغة والأشياء متمركزٌ على جسد الإنسان، ومركزية الإنسان تعني"جعل الإنسان مركزًا في إدراك الأشياء في الكون من زاوية بشرية

( ١ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٢، ص ٤

))[1]، فأبعادُه الجسديّة وتجربته في هذا الكون هي محددات لإدراكه وفهمه للأشياء والحالات ومعاني الأبنية اللغويّة، فلا يستطيع فهْمَ شيء إلا من خلال الإسقاط الاستعاري المتمركز حول جسده.

فقوله(شاوِرْ العقلَ) و(ضمّه النادي) يبيّن لنا كيفية اشتغال ذهن المعري اشتغالاً عالج فيه دماغُه المعلومةَ(العقلَ) معالجةً عرفانيّةً من خلال التجربة الجسديّة التي عايشها قبل إدراكه[2]، وإنّ تلك التجربة الواعية السابقة قد تحكّمت في تصوّرات الشاعر، وفي مقولته للأشياء والكلمات، وبنى عليها أفكاره فيما بعد بصورةٍ آليّةٍ ولاواعية؛ ذلك أنّ(( كل معارفنا ومعتقداتنا يؤطّرها نسق تصوري يتلخّص جلُّه في اللاوعي المعرفيّ ))[3]

وممّا يؤكّد النسقيّة اللاواعية لتصوّر العقل أو التفكير الآليّ المجسدن لدى المعرّي قولُه كذلك: [الوافر]

عليكَ العقلَ فافعَلْ مــا رآهُ      جميلاً، فهوَ مُشتــارُ الشِّوارِ*[4]

---

( ١ ) يُنظَر: الأزهر الزناد، اللغة والجسد، ص ١٨١

( ٢ ) يذهب المعري كما تبرهن نصوصه إلى أن الذهن مجسدن، فعنده ليس ثمة فصل بين الذهن والجسد، أو بين العقل والحسّ. وهذه النتيجة تنقض ما قاله بعض الفلاسفة المتأخرين مثل «كانط»، حيث يرى الذهن وسيطًا بين الإحساس والعقل. يُنظَر: جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج١، ص ص٥٩٤ ـ٥٩٦.

( ٣ ) جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص٤٩

( ٤ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٢، ص ٢٢٠

فالعقلُ، كما يتصوّره الشاعر، حكيم مطلق، يطلب من المخاطب أن يلزمه ويتبع رأيه. حيث إنّ الشاعر حسب خبرته الجسدية التي سبقت الإدراك، أسقطَ مجالاً ماديًّا(المصدر) / الرجل الحكيم، كان قد خبره في مرحلة التجربة الواعية، على مجالٍ أكثر تجريدًا(الهدف) / العقل، حيث تم الإسقاط الاستعاري هنا بشكلٍ آليّ ولاواعٍ.

فالعقل يتجذّر إبستيميًّا في ذهن كلٍّ من المتكلّم والسامع بما يُكوّنه المحيط العرفانيّ والفرضيّة البيّنة، من أنّ السامع يفهم قصد المتكلم، هذا الفهم لهذه الاستعارة(عليك العقل فافعل ما رآه جميلاً) هو تجذرٌ استدلاليّ قائمٌ على الاهتداءِ، حيث يهتدي المتلقي إلى حكمة العقل وتعاليه فهو الذي يجني العسل ويستخرجه للناس(مشتار الشوار) كناية عن إظهار الخير.

فالنصّ [البيت الشعريّ المذكور] إذنْ هو من العمليّات العرفانيّة الاستدلاليّة التي بها يكتمل الفهم، وما الفهم إلاّ عملية اهتداء إلى العناصر المكوّنة لمضمون عرفانيّ ينشط عند السماع[1]، فحين يسمع المتلقي هذا القول يهتدي، حسب الفرضيّة البيّنة، إلى

---

* مشتار الشوار: هو من يجني العسل، أي استخرجه من الوَقْبَة واجتناه. ابن منظور، لسان العرب، مادة( شور )

( ١ ) يُنظر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ١٩٥

المضامين العرفانية من قبيل الفهم المجسدن، وتقديس الشاعر للعقل، بوساطة الاستعارة المجسدنة.

هذه الجسدنة للتجذّر تنبني على التصوّر الاستعاريّ، كما لاحظنا،، فنحن، كما يرى «لايكوف»، نفهم المجرّدات والأوضاع والحالات بواسطة الاستعارة، وهذه الاستعارة بحد ذاتها ما هي إلاّ نسقٌ آليّ ولا واعٍ[1]، فالمعرّي في وقت سابق عن الإدراكِ عايش بوعيٍ التجربةَ الجسديّة، إلاّ أنّه في نسقه اللغوي الاستعاريّ جاءت تراكيبه اللغوية بصورة آلية لاواعية، لتمثّلَ رموزًا تعبر عن تمثيلات ذهنية مجسدنة.

---

(١) يُنظر: جورج لايكوف، حرب الخليج، أو الاستعارات التي تقتل، ترجمة: عبدالمجيد جحفة وعبدالإله سليم، دار توبقال للنشر ـ المغرب، ط١، ٢٠٠٥م، ص١٩

## التموضع العرفاني لتجذير العقل

تعود فكرة العرفان المتموضع Situated cognition إلى اللقاء ما بين علم النفس العرفاني، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وتتمحور في اعتبار المعرفة بناءً متموضعًا في إطار يعيش فيه الفرد، (المحيط الموضع)(١)، ولعلّ في ذلك قربًا من مفهوم(المحيط العرفاني) الذي صاغه كل من «سبيربر» و«ولسن»، فتشكيل المعنى وإنتاجه وتأويله خاضع لتوسّط جسد الذات العارفة في هذا المحيط الطبيعي؛ ممّا يعني أنّ ثمةَ نظرةً تأويليّة جديدة أساسها مركزية الجسد وتفاعله مع المحيط.

إنّ أساس التّموضع، كما يذكر «الزناد»، «ان الذّهن ليس مجرّد نظام ينعكس فيه الواقع والأشياء وإنما هو نظام مؤوّل يبني المعنى بناء ويعطي للأشياء معنى من حيث ينضّدها ويبوّبها ويتمثّلها ويقيم تمثيلات لها يستحضرها في غيابها»(٢)، وتتصل العرفانية المتموضعة بالتجذير الإبستيمي من حيث كانت نظامًا حادثًا متجذّرًا في بيئة

(١) يُنظَر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص١٥٩

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩٩

الكائن(المحيط العرفاني) وليس تجذرًا في الدماغ فحسب، حيث تتجذّر الأشياء والكلمات والعلاقات في العالم تجذّرًا إبستيميًّا أساسُه تموضعُ العناصر ذات المضامين العرفانيّة بالاعتماد على طرفي الخطاب المتكلّم والمخاطَب. [1]

ويُميّز «شلانقار»(Schlanger) ما بين ثلاثة مظاهر في التموضع العرفاني، تتمثل في: المعرفة العلاقة: وفيها رابط ما بين الذات العارفة والعالم الذي يُحيط بها، وهي هيأة تموضع في هذا العالم وكيفية إدراك له، والمعرفة المُعتملة: حال اتصال الذات العارفة بموضوع المعرفة، وهي حال اعتمال المعرفة من خلال النشاط العرفاني، والمعرفة الناتجة: وهي ثمرة التفاعل ما بين الذات العارفة والعالم وما ينتج عنها، فيكون بذلك قابلاً للتخزين والتذكر والحفظ والتقييم. [2]

وبناءً على ذلك فإنّ تجذير العقلِ في لزوميّات أبي العلاء تجذيرًا متموضعًا في(المحيط العرفانيّ)، يُبنينُ مَقولةَ العقلِ بنينةً ترتكز على

---

( ١ ) يُنظر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية ، ص ص ١٩٩ ـ ٢٠٠

( ٢ ) يُنظر: المرجع نفسه، ص ص ١٦١ ـ ١٦٣

علاقة الذات العارفة بالعالَم والمحيط الذي تعيش فيه، وتقومُ هذه العلاقة على ثلاثة مظاهر:

١ ـ الارتباط الحسي الذهني ـ .

٢ ـ التشكّل وبناء المعرفة ـ .

٣ ـ الأثر العرفانيّ لتلك المقولة. وهذا ما نتوخّى دراسته في نصوص المعري التي مقولت العقل مقولة متموضعة عرفانيا ومتجذرة في بيئة الكائن/ منشئ النص.

فبينما يقول المعري: [الكامل]

اللبُّ قُطبٌ والأمورُ لهُ رحً فيهِ تُدبَّر ُكلُّها وتُدارُ [1]

فإنّ ذات الشاعرِ وُجدَت في زمنٍ ما(المعرفة العلاقة)، أحكمَ هذا الزمن لديه التجربة حول دالّ(العقل) (المعرفة المعتملة) فأنشأ هذه الاستعارة المُجسدنة الناتجة عن التجربة(المعرفة الناتجة)، فغدا العقلُ لديه كيانًا مختلفًا عمّا جاءت به كتب المعاجم. وتفصيل ذلكَ، أنّ ما يدلُّ على قطعٍ يقينيّ هو نتيجة معرفةٍ ناتجةٍ عن تجربةٍ ما، ويمثّل ذلك إطلاقه الجملة الخبرية الدالة على الثبات

(١ ) أبو العلاء المعري، **شرح اللزوميّات**، ج٢، ص ٩٨

والاستمرار(اللبّ قطبٌ)، هذه المعرفة حصلت لديه فتمثّلها الذهنُ وأنشأ استعاراته المجسدنة الدالة عليه.

ومحلُّ المكوّن الثانويّ أي المعرفة المعتملة فِعلان يدلاّن على عملية ذهنيّة عرفانية(تُدبر، تُدار)، وهما فعلان ارتكزا في ذهن منشئ النص وأصبحا ذوَيْ أثر في مقولة العنصر العرفاني. ويبدو أنّ الاسمين(الأمور، رحى) مما أحكما تجربة الشاعر في حياته، وهما أمران حسّيان يمثلان معرفة علاقة نووية، تمثّل اتصال الذات بالمحسوسات في البيئة الإدراكية. فمعنى الأشياء ليس إلاّ ما يختزنه الذهن حولها ويُمقوِلها عرفانيًّا، وتوضيح ذلك حسب الجدول التالي:

| المعرفة الناتجة | المعرفة المعتملة | المعرفة العلاقة |
|---|---|---|
| المكوّن الرئيس | المكوّن الثانويّ | المكوّن النووي |
| اللب/ قطب | تُدبّر، تُدار | الأمور، رحى |

فالمعرفةُ الناتجةُ عن التجربة هنا مَقْوَلتْ بنية العقل في ذهن الشاعرِ، وأدّت إلى جسدنةٍ تصوّرية فهِمَ فيها الشاعر العقلَ بوصفِهِ كيانًا مجسدنا(قطب الرحى) يدبّر الأمور ويستقطبها وتدار عليه، ولم يكن هذا الفهم لولا الإسقاط الاستعاريّ، فالمقولة في ذهن الشاعر انبنت على الاستعارة المفهومية التي يُفهَم فيها مجالٌ من خلال

مجالٍ آخر، وقد تمّت فيها المقولة بصورة قاعدية وفق نظرية التشابه الأسريّ، ما بين عنصري اللبّ/ العقل و قطب الرحى؛ فالعقلُ تموضع في ذهن الشاعر بوصفه قطبَ رحى وبؤرة هذا الوجود الذي تدار كل الأمور عليه وتُدبّر فيه. [1]

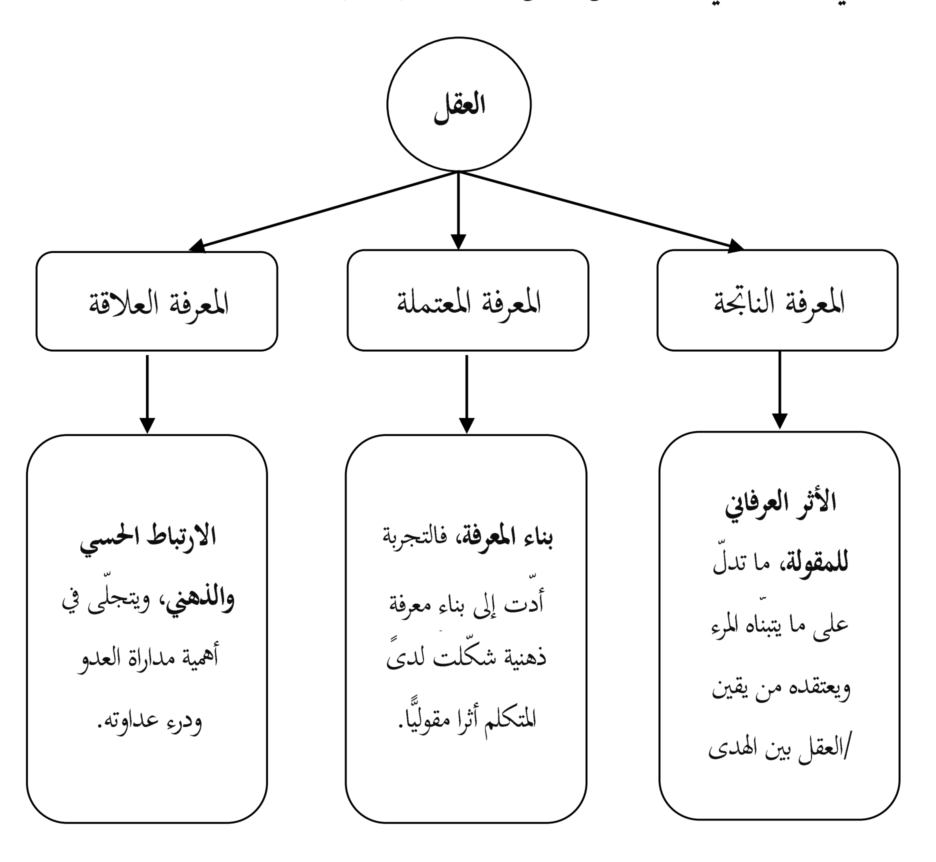
هكذا فإن مظاهر التموضع الثلاثة، حسب «شلانقار»، تكشف لنا البنية التصورية لدالّ(العقل) من خلال ما يختزن في الذهن جرّاء التجربة الذاتيّة، ويتجلّى ذلك أيضًا في قول أبي العلاء: [الطويل]

يقولُ لكَ العقلُ الذيْ بيَّنَ الهدَى إذا أنتَ لم تدرأْ عدوًّا فدارِهِ(١)

يُنشئُ العقلُ في هذا البيت معرفةَ ارتباط/ علاقة، من خلال ارتباط الذات الممقولة بالعالم الحسّي واكتشافِها أهمية درْء العدو أو مداراته، تُفضي هذه العلاقة إلى بناء معرفة من خلال تجارب الحياة، وهي بدورها تشكّلُ أثرًا مقوَليًّا في ذهن المتكلّم، يُفضِي هذا الأثر

(١) الجدير بالذكر أنّ المعري بجعله العقل مِيسمَ كينونةِ الإنسان، فقد انتقد بشكل جليّ ادّعاء امتلاك الحقيقة العقلية المطلقة في كثير من القضايا، وهو بذلك ينقض مركزية العقل المنقاد، وينحو منحى إعمال العقل وفق تصوّرٍ قائم على الجسدنة. ولعل ما ذهب إليه المعري يقرب منه ما بنى عليه «نيتشه» فكره من عدمية وتقويض للحتمية واليقينية العقلانية، حيث حاول تقويض الأوهام التي صنعت كثيرا من القيم. يُنظَر: فرانسوا شاتله، الحداثة في الفلسفة، ترجمة: علي مقلد، مجلة العرب والفكر العالمي ـ بيروت، ع٦، ١٩٨٩م، ص ص ٣٧ ـ ٣٩

إلى معرفةٍ ناتجةٍ تُثبت ما يتبنّاهُ الممقوِل ويعتقدُه يقينًا(العقل. . بيّنَ الهُدَى)، فالمعرفة الناتجة هي المنتوج الثقافيّ الذي يتبنّاه الممقوِل من خلال تجربته الجسدية في مرحلة تسبق عملية الإدراك، اعتملت في ذهنه ونتجت فيما بعد في مرحلة اللاوعي في تركيبٍ آليّ لغوي استعاريّ، ويمكن تبيّن ذلك عبر الترسيمة التالية:




فالمعرفة الناتجة هيَ قوام المقولة للأشياء والكلمات، فهي الحصيلة والمنتوج الإدراكي الذي تأتّى بعد عمليتين متعاقبتين

العلاقة/ الرابط مابين الذات والأشياء ربطًا حسيًّا، والاعتمال/ اعتمال الذات الممقولة بالمعرفة عبر النشاط العرفاني؛ ممّا يتيح لنا القول بأنّ المقولة هي نشاط ذهنيّ تأويليّ بوساطة تفاعل الجسد مع اللغة والمحيط، من خلال تأويل الذات للأشياء وفهمها فهمًا يقوم على الاستعارة والتجسيد بصورة آلية لا واعية.

هكذا ألفينا في التموضع العرفاني لدلالة العقلِ تجلّي دور الذهن في العمليّة التأويليّة، وفي بناء المعنى، فالذهنُ نظامٌ مؤوّلٌ يبني المفاهيم ويُشكّلها ويُقيم لها تمثيلاتٍ تصوّرية من خلالِ تجربةٍ قوامُها الجسدُ وعلاقته بالمحيط، كما أنّ المعنى متجذّرٌ في بيئة الكائنِ أو في المحيط العرفانيّ، فلا يُفهَم المعنى مجرّدًا من تلك العلاقة الجسدية ذات التصور العرفانيّ، فالجسد هو من يُنشئ المعنى ويُشكّله. إنّ التموضع العرفاني لدلالةٍ ما هو تموضعٌ معرفيّ وتجذّر إبستيميّ عرفانيّ، ومن خلالِهِ تكتسب الكلمةُ معناها السياقيّ المتموضع في المحيط، من خلال تقاسم مشترك ما بين اللغة والذهن والمحيط المتموضع عرفانيًّا، فالمعنى يتشكّل جرّاءَ التفاعل العرفاني ما بين هذه الثلاثيّة.

فالتموضع العرفانيّ لا يُحيلُ على كيانٍ خارجيٍّ في الكون، فليس العقل في نص المعري السابق يُحيلُ على شيء في الخارج، بل هو ذو

كينونة في هذا الوجود حسب تصوّر الشاعر نفسه، أيْ إنّ الإحالة التصوّرية تعني أنّ الذات المتكلمة تمتلك تصوّرًا ذهنيًّا عن الكيان الذي تشير إليه، وهذا ما تؤكد عليه الدراسات العرفانية من أنّ الإحالة ما هي إلاّ علاقة بين اللغة/ التعبير اللغوي، والتصوّر الذهني/ أو تأويل المتكلّم[1]؛ ذلك أنّ المتكلم لم ينشأ في ذهنه ذلك التصور حول الشيء إلاّ من خلال تأويلهِ وفهمه لذلك الشيء، فإذا اختلفت الرؤية والفهم والتأويل للشيء اختلفت الإحالة.

فالعقل من هذا المنظور العرفاني يُحيل على تصوّر تأويليّ في ذهن المعري، يعكس لنا فهمه وتأويله لكينونة العقل في هذا الوجود، من خلال تموضعٍ عرفانيّ اعتملت فيه المعرفة بعد علاقة ما بين الذات العارفة والعالم، تمحّضت عن منتوج ثقافي قابل للتعبير والمقولة، مبينًا عن أثرٍ عرفانيّ اهتدى إليه الشاعر بحكم التجربة المجسدنة، فإذا بالعقل إمامٌ ناطق بالحق(بيّن الهدى)، ولم تأت هذه النتيجة إلاّ عبر آليات الاستعارة المفهومية المجسدنة التي أسقط فيها الشاعر مجالاً ماديًّا(الإمام المبيّن للهدى) على مجالٍ مفهوميّ أكثر تجريدًا منه(العقل) .

---

( ١ ) محمد غاليم، المعنى والإحالة في الإطار التصوري، ص٢١

## العقل وتأويل الروابط العرفانيّة

يُعنى العرفان المتموضع «بدراسة آليّات الإدراك في الذهن ضمن سياقاتها الطبيعيّة واعتمادًا على أشكال تفاعلها مع المحيط الطبيعيّ للمتكلّم » [١]، وهذا المعنى للتموضع العرفاني يقتضي أن يكون جهاز التصوّر لدى الذات العارفة ليس بمعزل عن المحيط الطبيعيّ الذي يعيش فيه، فالإدراك يتحدّد وفق موضعة الذات العارفة في ذلك المحيط [٢]؛ ممّا يُفضِي إلى نتيجةٍ مهمّة تتمثّل في كونِ المقولة خاضعةً لتموضع الذات العارفة في المحيط وتجذّر المفاهيم فيها تجذرًا إبستيميا.

وبناءً على هذا التصور العرفاني فإن المعنى ما هو إلاّ نتيجة تفاعل ثلاثة مستويات، هي: اللغة والذهن والمحيط الطبيعي، الذي نعني به الإدراك والتفاعل مع الذوات العارفة والبيئة. وبما أنّ دلالات

---

( ١ ) منجي العمري، التأويل الدلالي للروابط والعرفان المتموضع، أعمال الندوة العلمية الدولية:( النص وأفعال القراءة والفهم والتأويل ) ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية – القيروان، ٢٠١٤م، ص٥٥

( ٢ ) يُنظر: منجي العمري، المرجع نفسه، ص٦٤، وكذلك الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص١٥٩

اللغة تتحقق بارتباطها بالفضاء الطبيعي الذي يحيط بالذات العارفة، فإنّ للروابط في اللغة دلالات عدّة ذكرها النحاة في تصنيفاتهم، وهي دلالات لا يمكن للعوامل السياقية والاجتماعية وحدها أن تكشف لنا عن كينونتها، ومن هذا المنطلق تأتي أهميّة دراسة تلك الروابط وفق مبدأ العرفان المتموضع، أي إنّ تلك الروابط تندرج ضمن سياقات محددة بالمكان والزمان والإطار الاجتماعي والثقافيّ؛ وبناء على ذلك فإنّ للعرفان المتموضع ثلاثة أبعادٍ رئيسة ـ هي:

١ ـ البعد الماديّ المتصل بالمكان والزمان ـ .

٢ ـ البعد الاجتماعيّ المتصل بالعلاقات بين الذوات العارفة

٣ ـ البعد الثقافيّ المتصل بالسلوك والقيم. [1]

تعمل الروابط في الجمل على رصد علاقات دلالية بين أجزاء الخطابِ ـ إلاّ أنّ هذه العلاقات لا تنشأ في التركيب اللغويّ إلاّ بعْد تجذّرها في الذهن وتفاعله مع المحيط الإدراكيّ للتصوّرات، فالذهن يُنشئ روابط إدراكيّة بين مضامين عرفانيّة، ثمّ تتمثّل تلك الروابط الذهنية على شكل رموزٍ لغويّة، فهي تعبّر عن تصوّراتٍ ذهنيّة في الأساسِ، ولذلك فإنّ معناها يكمن في حقيقته في الذهن

---

(١) يُنظَر: منجي العمري، التأويل الدلالي للروابط والعرفان المتموضع، ص ص ٥٧ ـ ٧٠

وحده، وقد أشار «جاكندوف»، في محاولة للإجابة عن التساؤل التالي: ما الذي يربط بين اللغة والفكر؟، إلى ((أنّ معنى الجملة هو التصوّر الذي تُعبّر عنه» [1]، وعلى ذلك فإنّ معنى الروابط وهي جزء من اللغة ليس ما تذكره القواعد النحوية فحسب، بل يكمن في تصوّر المتكلّم ذاته وفي تفكيره، وأنّ معنى الرابط هو التصوّر ذاته.

ومن أهمّ الروابط الدلاليّة التي نلفيها في لزوميات المعري، أدوات الشرط، والعطف، والاستدراك، والإشاريات وغيرها. وأجلاها لديه الرابط الذهني: [أداة الشرط]، ومنها قوله: [البسيط]

إذا تفَكَّرْتَ فِكْرًا لا يُمازِجُهُ فسادُ عقْلٍ صحيحٍ هانَ ما صَعُبَا [2]
فاللُّبُّ إنْ صحَّ أعطى النفسَ فترتَهَا حتّى تموتَ وسمَّى جِدَّها لعبَا

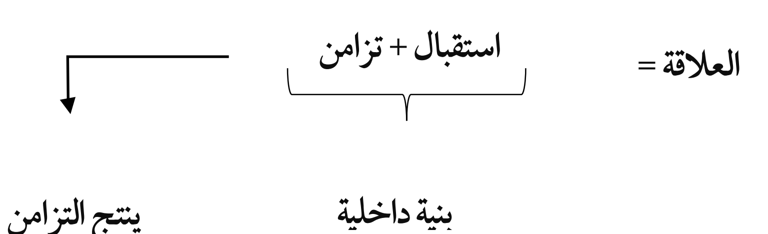
إنَّ أداة الشرط(إذا) تدلّ على بنيتين مقوليتين هما: الاستقبال والتزامن كما ذكر النحاة، وعلى ذلك فلا يمكن اعتبارها لفظًا فحسب بل هي علاقة دلاليّة بين مكوّنين، ((فتكون(إذا) من هذه الناحية بنية علاقيّة دلاليّة مركّبة بمقولتين، باجتماعِ مقولتين، نسمّي

---

( ١ ) راي جاكندوف، دليل ميسّر إلى الفكر والمعنى، ترجمة: حمزة بن قبلان المزيني، كنوز المعرفة ـ الأردن، ط١، ٢٠١٩م، ص١٣٥

( ٢ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ١٤٠

اجتماع المقولتين بالبنية الداخليّة»[1]، ثم تتمثّل هذه البنية الداخلية في بنية خارجية بنيوية تركيبيّة، ويُمكنُ توضيح مثال الشرط المقوليّ في البيت السابق حسب الخطاطة التالية[2] :




طرف١ =تزامن١ طرف٢ =تزامن٢

بنية خارجية

[شكل١١]: الشحنة المقولية لأداة الشرط(إذا)

حيث تربط أداة الشرط(إذا) في البيت السابق بين بنيتين تصوريتين، وتوضيح هاتين البنيتين كالتالي:

---

( ١ ) محمد صلاح الشريف، الشرط والإنشاء النحوي للكون، بحث في الأسس البسيطة المولّدة للأبنية والدلالات، سلسلة اللسانيات مج١٦، جامعة منوبة ـ تونس، ٢٠٠٢م، ج١، ص٩٠

( ٢ ) يُنظَر: المرجع نفسه، ص٩٠

[ س/ بنية تصورية١ ]= التفكّر السليم الخالي من الفساد.

[ ص/ بنية تصورية٢ ] = يهون الصعب ويسهل ما هو شاقّ على النفس.

هذا الربط بين تينك البنيتين التصوريتين راجعٌ في أساسِه إلى العلاقة الدلالية اللغوية الرابطة بين مقولتين اثنتين(الاستقبال والتزامن) . واجتماع المقولتين كلتيهما يمثّل البنية الداخليّة التي تتحكّم في تكوين الطرفين/ البنيتين التصوريتين في التركيب البنيوي اللغوي، البنية الخارجية، ويمكن تبيين هذه البنية الخارجية حسب المعادلة المنطقية التالية:

إذا [س] = [ص] أو تتحققُ [ص] إذا تحقّقتْ [س]

إنّ مقولة استسهال الصعب أو الأمر الشاقّ على النفس(ترويض النفس والطبائع) مرتبطةٌ في ذهن الشاعر بالتفكير السليم من الفساد، ولا يتحقّق ذلك الاستسهال والترويض إلاّ بتحقّق التفكير السليم [والفكر مرادف للعقل].

وهكذا تتضمن الشحنة المقولية في الأداة(إذا) بنيتين مقولتين:

١ـ الاستقبال للبنيتين التصوريتين: (استسهال الصعب، والتفكير السليم) فكلاهما يفهمهما الشاعر من خلال ظرفية زمنية –ما تفيده إذا: لما يُستقبل من الزمان،

٢ـ التزامن، حيث إنّ [ص] تتزامن مع [س] ولا تنفكّ عنها.

وبناءً على ما ذهبنا إليه فلا يمكن عدّ أداة الشرط(إذا) مجردَ لفظٍ شرطيّ يصل بين جملتين(الشرط + الجواب)، إنّما هي رابطٌ ذهنيّ يمقول فيها المتكلّمُ مفاهيمَ مُتصوّراتٍ[1]، تتجسّد لديه في بنية لغوية خارجية، تتمحور حول التزامن والاستقبال. هذا الإدراك لدى الشاعر ليس بمعزلٍ عن المحيط الذي يعيش فيه، فالتجربة الذاتية أطّرَتْ لديه فهمَهُ للعقل/التفكير، في صورة شرطيّة، فعبّرَ بالأداة(إذا) ليكشف عن كيفيةِ معرفته المعتملة في ذهنه مما أثّرت في تشكيل المقولة لديه للمفهوم المتصوّر(العقل) .

ونتلمّس كذلك الشرط المقوليّ وتموضع دلالات رابط الشرط في البيت التالي: [الكامل]

---

( ١ ) تُعرّفُ بعض المعاجم المقولة بكونها "مفاهيم متصوّرات". يُنظَر: محمد صلاح الشريف، الشرط والإنشاء النحوي للكون، بحث في الأسس البسيطة المولّدة للأبنية والدلالات، ص٦٧

فاسأَلْ حِجَاكَ إذا أردْتَ هِدايةً    واحبِسْ لسانَكَ أن يقولَ مجازا (1)

تُعدُّ دلالة الرابط(إذا) في هذا البيت، ووفق البنية التصورية، أحدَ أبعاد علاقة الذات العارفة بالوجود والعالم(2)، وهيَ بلا شكّ علاقة تسنّى للشاعر إدراكُها بعْد تجربة ذاتيّة، فنشأت لديه هذه العلاقة الدلاليّة الرابطة مابين بنيتين مقوليّتين(الاستقبال والتزامن)، وموضَعهَا الشاعرُ ضمن «المعرفة العلاقة» وهي أوّل بنيةٍ في التموضع العرفاني حسب ثلاثيةِ التموضع التي صاغها «شلانقار» (Schlanger)(3) .

أمّا البنية التصورية الثانية فهي المعرفة المُعتملة، التي يتم فيها اعتمال ذهن المتكلّم مع العالم من حوله، فتكون العلاقة التواصليّة التي اعتمل فيها دماغ الشاعر مع الرابط الواصل بين بنيتين، وما هذه العلاقة إلاّ «حال تنظيم المعرفة تنظيمًا ذهنيًّا باشتغال الملكات العرفنية في معالجة معطيات المحيط وبناء المعرفة شكلاً ومادّةً. وهذا مجال المقاربة النفسية العرفنية» (4)، فالشاعرُ لم يربط بين بنيتين تصوّريّتين بنيويًّا بين [إرادة الهداية] و[مساءلة

---

(1) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج2، ص 296

(2) يُنظَر: منجي العمري، التأويل الدلالي للروابط والعرفان المتموضع، ص71

(3) يُنظر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ص 162 ـ 163

(4) المرجع نفسه، ص 163

الحِجَى/ العقل]، إلاّ بعد أن اعتملت في ذهنه العلاقة الرابط بينهما، وهي، كما أشار الزناد، مجال المقاربة النفسية العرفانيّة، فالرابط(إذا) يكشف دلاليًّا عمّا اعتمل في ذهن الشاعر من علاقة اتصالٍ مع المحيط منحت الذات العارفة القدرة على بناء المعرفة.

وأمّا البنية التصوّرية الثالثة فهي المعرفة الناتجة، وهي ثمرة التفاعل ما بين الذات العارفة مع هذا المحيط من حوله[1]، وهي ما ينتج عن ذلك التفاعل من ثقافة قابلة للتناقل. حيثُ يبدو الرابط الدلاليّ(إذا) مؤكّدًا على حالة التزامن المستقبلي، فإرادة الهداية شرطٌ نتيجته مساءلة الحِجى/ العقل والامتثال له؛ ممّا يبرهن على أنّ الشاعرَ رأى العقل، من خلال تجربته الذاتية، ميزانَ الهداية وطريقًا إلى الصوابِ؛ ولذلك قدّم الجواب على الرابط وعلى الشرط، لما يمثّل من بؤرةٍ مهمة في الخطاب يتمحور حولها الكلام.

إن العرفان المتموضع قائمٌ على التجربة، وعلى علاقة الذات بمحيطها ثقافيًّا واجتماعيا؛ لذلك لا يمكن اعتبار الروابط الدلالية مجرد ألفاظٍ عابرة، دون أن نلتفتَ إلى مضامينها العرفانية النفسية، فكلّ كلمةٍ ترد في اللسان لها تصورٌ ذهني، ولذا فإنّ العرفان المتموضع له دور في بناء المقولةِ، فدلالات الأشياء لا تخضع للمعنى القاموسي الضيّق فحسب، بل إن الدلالات هي بنى تصورية، تتمّ مقولتها من خلال البيئة

---

(١) يُنظر: المرجع نفسه، ص ١٦٣

العرفانية والتموضع والتجذير العرفانيين، وقد أكّد «جاكندوف» أنّ "معنى كلمة ما، في المنظور الإدراكيّ، أو جملة ما، شيءٌ في ذهن مستعمل لغةٍ ما."[1] إذ يقوم هذا التصور الذهني ببناء المعنى وتشكيله وإنتاجه عبْرَ الاستعارة المفهوميّة.

---

(١) راي جاكندوف، دليل ميسّر إلى الفكر والمعنى، ص٩٦

تؤكّد الدراسات العرفانيّة أننا لا نستطيع الحديث عن الأشياء في هذا الكون إلا إذا امتلكنا لها تمثيلاً ذهنيًّا من خلال عمليات التنظيم[1]؛ فالإحالةُ وفق التصوّر العرفانيّ تعود إلى تأويل الذات العارفة للشيء وفهمها له وتمثيلها تمثيلاً ذهنيا لكيان ذلك الشيء، وهذا الأمر في حقيقته هو تمثيلٌ مقوليّ، يفهم من خلاله المتكلّم العالم من حوله وأشياءه، ويحكم عليها إذ لا حكم بلا تمثّل ذهني، فنحن لا نتحدّث عن الأشياء في العالم الخارجيّ، بل نتحدّث عنها في العالم المسقط في أذهاننا.

وإنّ هذا الإسقاط هو الكاشف عن المقولة في ذهن المتكلم، وهو من يمنحه القدرة على مقولة الأشياء، إذ إنّ قدرة الكائن على المقولة هيَ أهمّ مظهر في العرفانيّة، حيثُ يستطيعُ ذلك الكائنُ «الحكمَ بأنّ ذاك الشيء الخاص هو عيّنةٌ من مقولة بذاتها أم لا»[2]، هذه القدرة هي من سمات الكائن البشريّ الذي يُمقوِل الأشياءَ ذهنيًّا ويُعبّر عنها لغويًّا، ويُدرِجُ أشياء ضمن مقولةٍ ما، ويبني تصوّراتٍ حول المقولات الخاصّة به وبإدراكه التجريبي الذاتي.

---

( ١ ) يُنظَر: راي جاكندوف، علم الدلالة والعرفانية، ص ٨٧

( ٢ ) المرجع نفسه، ص ١٦١

وقد ألفينا أنّ التجذير الإبستيمي عمليةٌ ذهنيّة يستطيع من خلالها المتكلم أنْ يمقول الأشياء بناءً على تمثيل ذهنيّ سابق، فالتجذير يجعل لكلّ عنصر أو وحدة لغويّة موقعًا إدراكيًّا، باعتماد كلّ من المتكلّم والسّامع من حيث معرفة فكلّ منهما بالعالم(١)، وهذا يعني أنّ الوحدة اللغوية لا معنى لها خارج التمثيل الذهني للمتخاطبين، بل إنّ مقولتها تتمّ بالاعتماد على كلا الطرفينِ؛ ممّا يُسهمُ في بناء المقولة بصورةٍ خاصّة بعيدًا عن المعنى القاموسيّ الضيّق.

ووجدنا كذلك أن العرفان المتموضعَ يُعنى بدراسة آليّات الإدراك، فينظر للعناصر والوحدات اللغوية، بالاعتماد على أشكال تفاعل الذات العارفة مع المحيط الطبيعي للمتكلّم(٢)، فتبني الذات العارفة المقولةَ بالاعتماد على التفاعل مع المحيط، وتموضع تلك المعرفة تموضعًا ذا بنية ثلاثيةٍ: العلاقة، والمعتملة، والناتجة، فينشأ المعنى وفق هذه البنى المعرفيّة، وتتشكّل المقولةُ بصورةٍ خاصّة تعتمد على اعتمال المعرفة في ذهن المتكلم وعلاقتها بالمحيط الثقافي والاجتماعيّ والنفسيّ.

فالجذير والتموضع كلاهما يمتحان من علم الدلالة البنى التصوّرية للدالّ الإدراكيّ، حيث تبدو فيهما البنية الدلاليةُ بنيةً تصوريّةً في

---

(١) يُنظَر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ١٨٦

(٢) يُنظَر: منجي العمري، التأويل الدلالي للروابط والعرفان المتموضع، ص٥٥

الأساس، قائمةً على تمثيلٍ ذهنيّ عرفانيّ، وهذا ما سيكشفه لنا التحليل المتمازج ما بين التجذير والتموضع لدالّ العقل في نصّ المعرّي التالي: [البسيط]

خيرٌ وشــرٌّ وليلٌ بعدَهُ وَضَــحٌ والناسُ في الدّهرِمثلُ الدّهرِ قســمانِ[1]
واللبُّ حاربَ تركيبًا يُجاهِدُهُ فالعقلُ والطبعُ حتى الموتِ خصمانِ

وكذلك في قوله : [ المجتث ]

واللـــبُّ حـــارب فينـا طبعًـا يُكـابدُ حربَـــهْ [2]

ينطلق الشاعر في تمثيله الذهني لمفهوم(العقل) / (اللب)، من خلال المقارنة ما بينه وبين(الطبع)، وإنّ حضور الثنائية المتضادة في ذهنه أثّرت بشكل كبير في توجيهه لمعنى العقل، فالخير مقابل الشر، والليل يتضاد مع النهار، والناس صنفان أهل خير وأهل شر، وكذلك الدهر قسمان، ولمّا كانت الحياة قائمة على ثنائية ضدّية فإنّ اللبّ/ العقل يقف في وجهِ ذلك التركيب الثنائيّ، فهما نقيضان لا يجتمعان[3] في شيءٍ واحدٍ وزمانٍ واحدٍ ولا يمكن ارتفاعهما معًا عن ذلك الشيء في آنٍ معًا، فالعقل والطبع نقيضان لا يجتمعان معًا في أحد ولا يرتفعان عنه في آنٍ واحد.

---

( ١ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٣، ص ٢٧٨

(٢ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ١٥٩

( ٣ ) يُنظَر: عبدالرحمن حسن الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص ص ٥٥ ـ ٥٦

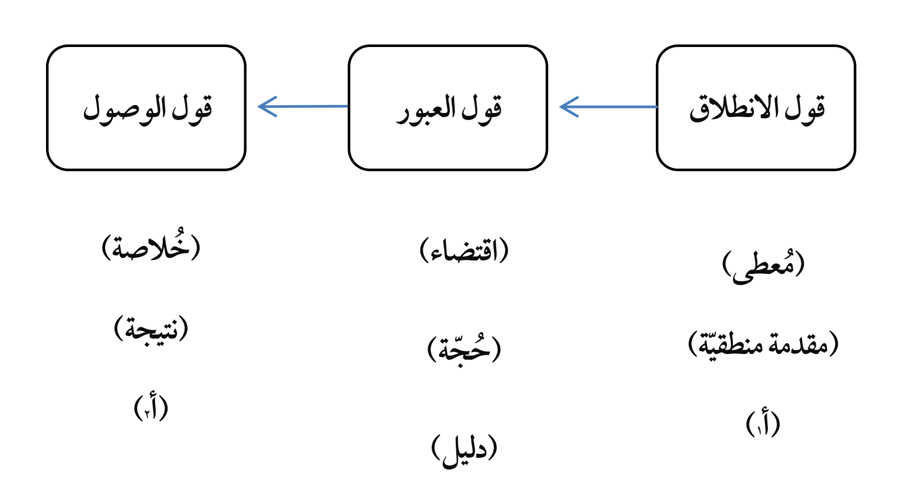
فمفهوم العقل إذنْ متجذِّرٌ في ذهن أبي العلاء من خلالِ رؤيةٍ منطقيّةٍ لمفهوم التناقضِ واستحالة اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما عن الشيء في زمان واحد، هذا الفهم المنطقيّ يبيّن لنا كيفية اشتغال ذهن الشاعر وفهمه للأمور، من خلال التجربة الذاتية التي عايشها الشاعر، ثمّ تخزّنت تلك المعلومات على شكل مقولات ذهنية في دماغه، ثم يستحضرها في تراكيبه اللغوية بصورةٍ آليةٍ وسريعة دونَ إعمال جهد تفكيرٍ؛ ممّا يبرهن على ما ذهبت إليه الدراسات العرفانية من أنّ اللاوعي المعرفيّ هو الذي يحكم تفكيرَنا ويُسيّره ويصوغ مقولاتنا نحو الأشياء والكلمات.

إنّ الغايةَ من التجذير الإبستيمي هي غاية تواصليّة قوامها الاهتداء، ويسعى الشاعر من خلال هذا التجذير إلى التأثير في المتلقي وتغيير موقفه؛ ذلك أنّ الشاعر في خطابه الإقناعيّ يسعى إلى «تعديل أو تثبيت موقفٍ أو سلوكِ المتلقّي بالتأثير فيه بالخطاب، أي بالكلام، سواء كان ذلك الكلام يغترف من معين العقل أو من معين العواطف والانفعالات»[1]؛ لذلك فإنّ المعرّي اغترف من «معين العقل»/ الأسلوب المنطقيّ، بحديثه عن استحالة اجتماع النقيضين، ثم عمَدَ إلى ذكر مسلّماتٍ عدّة يُسلّم المتلفّظ المشارك بصحّتها بوصفها [صُغرى القضيّة]، وبعدَها قامَ بذكر الغاية التي يرنو إليها

(١) محمد الوليّ، مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشاييم بيرلمان، مجلة عالم الفكر–الكويت، ع٢، مج٤٠، أكتوبر - ديسمبر٢٠١١م، ص١٧

من التنبيه إلى تناقضية العقل والطبع، بوصفها [كبرى القضيّة]، ليترك المتلقّي يتوصّل إلى النتيجة من خلال(الاهتداء) السياقيّ إلى ما يرمي إليه المتكلّم.

وأهمّ إستراتيجيةٍ استخدمها الشاعرُ هنا أساسُها انتظام المنطق الحجاجيّ، كما وضع تصوّره «باتريك شارووردو»( Patrick charaudeau)[1] . وفق علاقةٍ حجاجيّة يمكنُ توضيحُها من خلال [الشكل ١٢]:




[الشكل ١٢]: خطاطة الانتظام الحجاجيّ

---

(١) يُنظر : باتريك شارودو، الحِجاج بين النظريّة والأسلوب، ترجمة: أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد، بيروت – لبنان، ط١، ٢٠٠٩م، ص ٢٥

قول الانطلاق= المعطى/المقدّمة المنطقيّة: عدم اجتماع النقيضين(الخير ـ الشر) ـ (الليل ـ النهار) ـ (اللب ـ طبعًا) وهذه مسلّمةٌ منطقيّة يؤسس من خلالها المتكلّم إلى المقدمة الكبرى.

- قول العبور= الحجة/الاقتضاء: العقلُ يرفض الإيمانَ باجتماع النقيضين ـ ويحارب هذا التركيب الثنائيّ: (العقل + الطبع)
- قول الوصول= النتيجة: (اللبّ/ حارب تركيبًا) ـ (اللب حارب طبعا) ـ فالعقل بكشفه زيف اجتماع هذه الثنائيّة ـ يظلّ هو الأجدى بالاتباعِ والانقياد إليه والتسليم به ـ فهو يُحارب طبعًا يُكابد حربه.

فالاهتداءُ إلى المضامين العرفانية يمثّل الغاية الأهم في الموقف التواصليّ للتجذير، إذ إنّ تجذير العبارة، كما أشار «الزناد»، يكون في أرضية تضم حدث القول والمشاركين فيه وما يحيط بهم، وأنّ الكلمةَ يتعيّن معناها بالاعتماد على العلاقة ما بين المتخاطبين، وعلى معرفتهما بالعالم والتجربة المجسدنة؛ لذلك فإنّ مفهوم العقلِ في النصّ السابقِ يجب النظر إليه بالاعتماد على ما في ذهن الشاعر من جهة، وعلى المتلفّظ المشارك وما يؤمن به من جهة أخرى.

وقد مثّلت مفردة(العقل) في النص بؤرةً أساسيّة يتمحور حولها الكلام، وقد ساق الشاعر حججا منطقيّة للوصول إلى نتيجةٍ مفادها اعتلاء شأن العقل وتساميه عن الطبع، متوسّلاً في كلّ ذلك بالتجربة التي جعلت المفاهيم متجذرةً في الواقع وفي الذهن، فتجربة كل من المتكلم والسامع تفضي إلى بناء مقولة استحالة اجتماع النقيضين، والدليل على ذلك كاشفيّة العقل لبطلان اجتماع ثنائية العقل المتسامي والطبع المتسافل. وقد أشارت الدراسات العرفانيّة إلى أهميّة عنصر التجربة في تجذير المفاهيم وفي بناء المقولة، إذ إنّ الكائن البشريّ يتعلّم المحتوى المفهومي للألفاظ المنتمية للمقولات إمّا بالتجربةِ، وإمّا بوساطة ملكات فطرية تستخدم التجربة؛ وهذا يعني أن فهم الأقوال وإنتاجها يمرّ عبر استعمال المفاهيم المتجذّرة في الواقع بسبب التجربة[1] .

إنّ نص المعري السابق ينبني على تجذير المفاهيم من خلال التجربة المجسدنة، فالحدث وهو العملية القوليّة التخاطبية بين المتكلم والمتلفظ المشارك، تحيط به جملة من الأطر والهيئات التي تبين ذلك التجذير، فالقول جرى في زمن سابق لزمن حدوث التجربة التي أحكمت المقولة في الذهن، حيث يحمل ذلك القول جملة من اعتقادات المتكلم التي تبرهن على موقفه الذهني تجاه ثنائية العقل

---

(١) يُنظَر: آن روبول وجاك موشلر، التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ص١٧٧

والطبع، وأنّ الغاية من هذا الحدث ليس إخبارًا فحسب، بل الإثبات اليقينيّ الذي يروم منه الشاعرُ تغييرَ موقف المتلقّي، أو أن يزيد من درجة يقينه. كما يبيّنه الشكل التواصليّ الآتي:




إنّ التجذير يُعنى بالأرضية المشتركة

ما بين المتخاطبين، وقد ألفينا، بناءً على ذلك، أنّ مفهوم العقل في نص المعري السابق يتعيّنُ معناه وموقعه المفهوميّ باعتماد كلّ من

المتكلّم والسّامع من حيث معرفة كلّ منهما بالعالم والتجربة، ولمّا كان ذلك كذلك فإنّ الأرضية المشتركة تُحيلنا على مفهوم التموضع العرفاني لدالّ العقل؛ ذلك أنّ التموضع يبني مقولة المفاهيم من خلال تأويل كل من طرفي الخطاب وفهمهما للأشياء، في أرضية عرفانية مشتركة أيضًا، فالذهن، في العرفان المتموضع، ما هو إلاّ «نظام مؤوّل يبني المعنى بناء ويعطي للأشياء معنى من حيث ينضّدها ويبوّبها ويتمثّلها ويقيم تمثيلات لها يستحضرها في غيابها»[1]، إذ ينبني هذا التنضيد والتبويب على تموضع المعرفة في الذهن من خلال التجربة.

وقد لاحظنا أنّ نص المعري السابق يقوم على موضعة العقل عرفانيًا، من خلال علاقة الذات العارفة بالعالَم الذي يعيش فيه أي التجربة الحسيّة لمدركات العقل(المعرفة العلاقة)، وكذلك من خلال اعتمال معرفة الكائن بالعقل واتصاله الذهنيّ بهذا الكيان(المعرفة المعتملة)، ومن خلال ما ينتج عن هذا المدرك العقلي من نتاجٍ ثقافي اجتماعي قابل للتناقل والحفظ(المعرفة الناتجة) .

إلاّ أنّ المتمعّن في النص يجد أنّ لدلالة الربط من خلال العطف(الواو) تموضعًا عرفانيًّا يُسهم في اعتمال العقل في ذهن

---

( ١ ) الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ١٩٩

الشاعر، حيث تمّت المقارنة ما بين طرفين(المعطوف والمعطوف عليه) من خلال حرف العطف(الواو) الذي يُفيدُ مطلق الجمع والتشارك.

فحرف العطف بالواو في هذا النص تنطبق عليه ثلاثية «شلانقار» (Schlanger)[1] في التموضع العرفانيّ، فواو العطف تنبثق من مقولة ذهنية تسمح للشيئين بالاشتراك والاجتماع، كما أكّد ذلك علماء النحو القدامى من أنّ «(الْوَاو) أصل حُرُوف الْعَطف، وَالدَّلِيل على ذَلِك أَنَّهَا لَا توجب إِلَّا الِاشْتِرَاك بَين الشَّيْئَيْنِ فَقَط فِي حكم وَاحِد»[2]، هذا الاشتراك هو الأفق المقولي الذي بنى عليه أبو العلاء أسلوبه المنطقي في نقض اجتماع الطرفين.

إنّ الشحنة المقوليّة للبنية الداخلية/ الذهنيّة لحرف العطف(الواو) تقوم على مفهوم متصوّر ذهني هو(مطلق الجمع والاشتراك)؛ وهذا الإطلاق لا يلزم الترتيب بين الطرفين، ولأنّ التموضع العرفاني قائم على تنضيد الذهن للمعلومات من خلال التجربة، وعلى استحضارها، من خلال اللاوعي المعرفي، ثمّ يقيم لها تمثيلات بنيوية لها، فإنّ هذه الشحنة المقولية تتجسّد في بني

---

( ١ ) يُنظر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ص ١٦١ ـ ١٦٣.

( ٢ ) ابن الورّاق محمد بن العباس، علل النحو، تحقيق: محمود جاسم الدرويش، مكتبة الرشد ـ الرياض، ط١، ١٩٩٩م، ص٣٧٧

خارجية/ التركيب اللغوي بشــكل عفوي آليّ، يجمع بين طرفين في مســتوى القول لهما نفس الحكم، كما يوضّــح ذلك [الشــكل١٣] التالي:



[الشكل١٣]: الشحنة المقولية لحرف العطف(الواو)

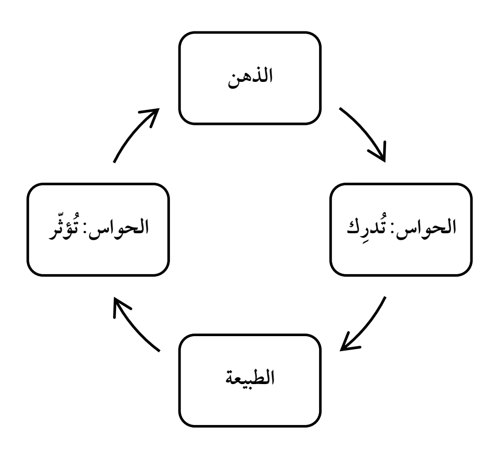
يمثّل حرف العطف(الواو) في قول المعري(خيرٌ وشرّ) و(العقلُ والطبعُ) علاقةً وجودية بين الشاعر وهذا العالم من حوله وفق(المعرفة العلاقة) التي تربط ما بين الذات العارفة وتجربته في هذه الحياة، فهو ينظر إلى طرفين متناقضين حسب ما أملته عليه تجربته في هذه الحياة. هذه التجربة أفضت بتلك المعرفة(دلالة حرف العطف، الواو) بأنْ تعتمل في ذهنه، بشكل آلي، حيث يستحضر تلك المعرفة ويقيم لها تمثيلاً ذهنيا يؤكّد، وفق(المعرفة المعتملة)، استحالة اجتماع هذين النقيضين. ثم تتدرّج لديه التجربة لتصقل نتيجةً حتميّةً أعلن عنها بقوله عن كلا الطرفين بأنهما(. . .

حتى الموتِ خصمانِ)، (فالمعرفة الناتجة) تبرهن على هذا المنتوج الاجتماعي والثقافيّ لاحتراب هذين الخصمين المتناقضين.

هذه التجربة الذاتية للشحنة المقولية لحرف العطف(الواو) إنّما تقوم على ركيزة فلسفية مهمّة وهي «التجسيد» المعرفيّ، الذي فهم الشاعر من خلاله دلالة حرف العطف، واستحضر هذه المعرفة لرصد فكرةٍ يتبنّاها حول مقولة بنية العقل المتجسّدة؛ مما يؤكد أنّ فهمنا للأقوال والأفكار إنما يمر عبر قناة التجربة والتجذير المفاهيمي والتموضع العرفانيّ لتلك المتصوّرات الذهنية.

فلمفهوم الجسدنة، إذن، دورٌ أساسيٌّ في المسار العرفاني المفسّر لبنية العطف النحوية، وهو يرتبط بالأساس بتصور ترابطيّ للذاكرة، فالذاكرة هي جزءٌ من آليات الإدراك في الجسد، وهي في الآن نفسه آلية ذهنية لتصور العالم، فمسار الجسدنة يصل بين الحركة الطبيعية وحركية المعاني المجردة، فيبدأ هذا المسار من الطبيعة، حيث تُدرك الحواس ما في الطبيعة فترسله إلى الدماغ فيخزنه في الذاكرة على هيأة خطاطات وتمثيلات ذهنية، ثم يستعيدها في مقولة الأشياء بصورة آلية، كما تفعل آلية العطف فتحوّل المعلومات إلى مقولاتٍ في الدماغ، ويؤثر هذا المسار أيضًا في السلوك من خلال تحفيز الخلايا العصبية بالاعتماد على ذاكرة متأتية من تجارب الجسد

الذاتية، ويمكن تمثيل هذا المسار بين الحسي والذهني والطبيعي كما في [الشكل١٤] التالي[1] :




[شكل١٤]: المسار الدائريّ للجسدنة العميقة.

هذه الجسدنة لمقولة الربط بحرف العطف(الواو) لا تنفصل عن السياق العرفانيّ، وقد برهنّا، سابقًا، على أهميّة دور السياق في بناء المقولة، ومرادنا من السياق أعم من كونه سياقًا لغويًا تركيبيًّا، بل هو مجمل المعارف المخزّنة في أذهان المتخاطبين بالإضافة إلى قرائن السياق اللغوية، والتصوري، لذلك يمكن لنا القول بأنّ لمقولة الربط من خلال العطف حسب التصور العرفانيّ ارتباطا تفاعليا بالسياق؛ ودليل ذلك أنّ:

---

( ١ ) يُنظَر: منجي العمري، حركية المعنى النحوي، مقاربة عرفانية لمقولة الربط، كنوز المعرفة ـ الأردن، ط١، ٢٠١٩م، ص ص٨٠ ـ ٨١

- الربط ليس دلالة لغويّة خالصة بل هو دلالة تصورية ترتبط بالنشاط الذهني في علاقته بالمحيط المادي.
- العطف من أبرز البنى اللغوية المعبّرة عن دلالة الربط التصورية.
- تأويل دلالة العطف يقتضي بشكل ما تدخّل عنصر السياق، فالطابع الذريعيّ/ التداوليّ هو جزء من البنية التصورية الحادثة في الذهن[١] .

ويتّضح هذا الارتباط التفاعلي لحرف العطف(الواو)، في نص المعري– بالسياق، من خلال موضعة المفهوم في الواقع التجريبيّ والذريعيّ، فاشتراك الخير والشر/ العقل والطبع واجتماعهما في آن واحدٍ وفي شيء واحد، من المستحيلات، فهما خصمان. هذا التموضع المفاهيمي العرفاني أفضى بالشاعر إلى اعتمال تلك التجربة لدلالة العطف المجسدنة في ذهنه وانبناء مقولة عُليا، أدرج تحتها الشاعر متصوراته لتشارك العقل مع نقيضه.

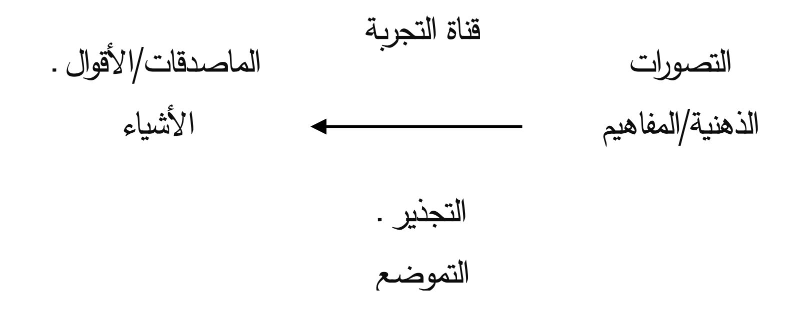
هكذا يتبدّى لنا من خلال هذا التحليل المتمازج(التجذير التموضعي للمفاهيم) أنّ بناء المقولة في الذهن تقوم على أبرز ركيزة في الفلسفة العرفانية وهي التجربة المجسدنة، فبالتجربة تتمّ

---

( ١ ) يُنظَر: منجي العمري، حركية المعنى النحوي، مقاربة عرفانية لمقولة الربط، ص ص١٣٣ ـ ١٣٤

العلاقة بين الذات العارفة والمحيط من حوله، فتعتمل المعرفة في ذهنه، لتفضي إلى نتائج عرفانية، إنْ ثقافيةً او اجتماعية، يمكن تناقلها، عبر موضعة عرفانية تتجذر فيها المفاهيم، فلا يمكن فهم إرسالية المتكلم إلى المتلقي إلاّ من خلال فك شفرة التجربة المسبقة، فاستعمال المفاهيم المتجذرة في الواقع والذهن هي التي تمنح المتلقي عنصر(الاهتداء) إلى ما يرنو إليه المتكلّم.

فالمقولة وهيَ أساسية في الدرس العرفاني، تتكئ على عنصرين أساسيين: التجربة والجسدنة، وهما المحركان البارزان لمفهومي: التجذير، والتموضع العرفانيين؛ لذلك فمن نافلة القول إثبات دور هذين الأخيرين في بناء المقولة، فالماصدقات أو الأشياء في هذا العالم لا يمكن نقلها عبر اللغة إلا من خلال نقل تصوّراتٍ ذهنيّة سابقة عايشها الإنسان في مراحله الأولى بوساطة التجربة، فتجذرت لديه المفاهيم وتموضعت ضمن محيطها العرفاني المخصوص، كما يوضّح ذلك [الشكل ١٥] التالي:




[شكل١٥]: دور التجذير والتموضع في بناء المقولة.

فالتجذير والتموضع يقومان بدور كبير في إنتاج المعنى وتناقله، من خلال تجذير المفاهيم في محيطها العرفانيّ، إذ إنّ المعنى في اللسانيات العرفانيّة يتشكّل من خلال المقولة المجسدنة، حيث «يكمن في تفاعل الإدراك الإنسانيّ مع التجربة، ومع التواصل الإنساني، ومع التطور البيولوجي، ومع التطور الثقافي»[1]، تفاعلاً يُسهم في بناء المعنى ضمن مقولات يخزنها الذهن ويبني عليها تصوراته.

هكذا عالجنا في هذا المبحث مفهوم التجذير الإبستيمي وتوصّلنا إلى كونه منبثقا من رحم علم الدلالة، وأنّه يقوم على ركيزتين أساسيتين: المعرفة الموسوعية، والسياق العرفاني، وتوصّلنا إلى مفهوم «البيّنة للمتخاطبين» الذي طرحه «سبيربر» و«ولسن»، وهو مفهوم قريب من نظرية التجذر، فالبيئة العرفانية التي تتجذر فيها المفاهيم هي الأساس في صياغة المعنى والدلالة.

كما ألفينا في معالجة هذا المبحث أنّ دلالة العقل في لزوميات أبي العلاء المعري تمثل مفهومًا متجذرا إبستيميا في ذهن كل من الشاعر والمخاطب/ المتلفظ المشارك، ويتعيّن على ذلك أن يتسم ذلك

---

(١) محي الدين محسب، الإدراكيات، أبعادٌ إبستمولوجية وجِهاتٌ تطبيقية، ص١١

المفهوم بأن يتشكّل وفق معرفة كل من الطرفين بكيان العقل وتفاعلهما معه في هذا العالم؛ ويستلزم من وراء ذلك أن يتحدّد الموقع المفهومي للمفردة أو العنصر بالاعتماد على الأرضية المشتركة بين الطرفين، فالمفاهيم المتصوَّرة لايمكن تناقلها إلا إذا كانت هنالك أرضية مشتركة بين الناقل والسامع.

وانتهينا إلى أنّ التموضع العرفاني يستقي من مفهوم البيئة العرفانية لـ «سبيربر» و«ولسن» بعض التحديدات المعرفية، حيث تتجذّر الأشياء والكلمات والعلاقات في العالم تجذّرًا إبستيميًّا أساسُه تموضعُ العناصر ذات المضامين العرفانيّة بالاعتماد على طرفي الخطاب المتكلّم والمخاطَب، في بيئة عرفانية خاصة، وتمثّلنا بنظرية «شلانقار»: المظاهر الثلاثية للتموضع العرفاني ووجدناها مجدية في رصد الأثر العرفاني لمقولة العقل في لزوميات المعري.

وتأكّد لدينا أن التموضع العرفاني القائم على تأويل الذهن للأشياء وتخزينها وإقامة تمثيلات لها، هو تموضع ضمن المحيط العرفاني الذي يضم المتخاطبين في عملية القول، وأنّ المعرفة المتموضعة هي معرفة ذات علاقة مجسدنة مع هذا المحيط تعتمل فيها التصورات وتبني عليها نتائج ثقافية واجتماعية، وقد تبدى لنا مفهوم العقل متموضعًا في معرفة الشاعر ضمن بيئة عرفانية تضم الشاعر والمتلقي.

وكشف لنا التحليل أن للروابط العديدة كالشرط والعطف دورًا في موضعة المعرفة في ذهن الشاعر واعتمالها فيه، فكانت دلالة الربط كاشفة عن مقولة العقل في ذهن المعري، حيث إن الربط له دلالة استقاها الشاعر من شحنة مقولية تمثل بنية داخلية في ذهن الشاعر بنتها التجربة وتجسدت لديه في تراكيبه اللغوية؛ ممّا أثبت لنا أن دلالة الربط مجسدنة.

وقد حاولنا المزج ما بين نظريتي التجذير والتموضع؛ لنستخلص من ذلك نتيجة مهمّة تتمثّل في(كيفية بناء المقولة)، حيث اتضح أنّ بناء المقولة في الذهن يتكئ على أهم ركيزة في الفلسفة العرفانية وهي ركيزة التجربة المجسدنة. فبالتجربة تتمّ العلاقة بين الذات العارفة والمحيط من حوله، فتعتمل المعرفة في ذهنه، لتفضي إلى نتائج عرفانية، إنْ ثقافيةً أو اجتماعية، يمكن تناقلها، عبر موضعة عرفانية تتجذر فيها المفاهيم، فلا يمكن فهم إرسالية المتكلم إلى المتلقي إلاّ من خلال فك شفرة التجربة المسبقة، فاستعمال المفاهيم المتجذرة في الواقع والذهن هي التي تمنح المتلقي عنصر(الاهتداء) إلى ما يرنو إليه المتكلّم.

كما لاحظنا أنّ للتجذير الإبستيمي والتموضع العرفاني دورًا أساسيًّا في تشكيل المعنى وإنتاجه وتأويله؛ مما يبرهن على ما ندّعيه من كون هاتين النظريتين تُسهمان بشكل لافت للانتباه في بناء المقولة

وتحديدها، فالمفاهيم المتصوّرة في الذهن لا يُستطاع فهمها إلا عبر ناقل التجربة، فتصاغ تلك المفاهيم حينئذ على هيأة عبارات أو كلمات وأقوال؛ لذلك بدا لنا أنّ مقولة العقل في لزوميات المعري يمكن أن يُفهم تشكّل بنائها من خلال تينك النظريتين من نظريات علم الدلالة التصورية.

## خاتمة الفصل الأوّل

كان هدفنا في هذا الفصل هو الكشف عن(مقولة بنية العقل الفلسفية في اللزوميات)، من خلال آليّتين رئيستين تعدّان نظريتين في علم الدلالة، وقد برهن لنا علم الدلالة في مبحثي هذا الفصل على أنّ دلالة العقل في لزوميات المعري هي دلالة تصورية ذريعية وليست قاموسية، وأنه يستحيل فصل الدلالة اللغوية عن الدلالة التصورية، فلا يمكن فهم دلالة الأشياء إلا من خلال سياقها العرفاني المتمثل في المعارف المخزنة في أذهان المتخاطبين؛ ولما كان ذلك كذلك فإنّ العقل في اللزوميات ينبني على مفاهيم تصورية ذهنية ضمن محيط عرفاني يتشارك فيه كل من الباث والمتلقي.

وإنّ البحث في مقولة العقل هو، بلا ريب، بحثٌ في كنه المعنى، فالعقل، وفق التصور العرفاني، يكتسي معناه من خلال التمركز الجسدي، وعلاقة ذلك الجسد بالمحيط من حوله؛ لذلك فإن معنى العقل المقولي لدى المعري هو معنى منبثق من ذهنه المجسدن.

وقد بدت مقولة العقل في اللزوميات طرازية فهمها الشاعر من خلال التشابه الأسريّ، فمقوَل العقل ضمن عناصر مشتقة من المستوى القاعدي، فإذا بالعقل والحبل، والفكر، والمرآة، تمثل لديه عناصر مقولية قاعدية فرعية، لخّصها المعري في مقولة عُليا أساسية هي مقولة القداسة والعظمة، فالعقل مستوى قاعديّ ضمن مستوى

القداسة الأساسي، يتفرّع من ذلك المستوى القاعدي مستويات فرعية عدة كالمرآة والرجل المرشد، والحبل وغير ذلك.

ومن الجدير ذكره أنّ هذه المقولات القاعدية هي مقولات مجسدنة، فهمها الشاعر من خلال التجربة التي عايشها، ثم أقام لها تمثيلات ذهنية بصورة لاواعية؛ مما يؤكد نظرية اللاوعي المعرفي التي ذكرها «لايكوف» و«جونسون»، وأنّ أفكارنا هي مجسدنة، إذ إن اللاوعي المعرفي هو المتحكم في أفكارنا وأقوالنا وتصرفاتنا.

وتنهض المعرفة الموسوعية بشكل واضح على بناء المقولة في اللزوميات، فثمة معارف مخزنة في أذهان المتشاركين، يتمّ تناقلها بصورة عفوية، ولولا تلك المفاهيم المتجذرة في الأذهان لما استطاع أبو العلاء نقل تلك المفاهيم على هيأة أقوال بصورة واضحة للمتخاطبين.

كما أنّ للتجذير الإبستيمي والتموضع العرفاني دورًا في تشكيل المعنى وبناء المقولة، فالأرضية المشتركة بين المتخاطبين هي المتحكمة في بناء المقولات، كما أنّ تأويل الذهن للأشياء وتنضيده للمعلومات يُسهم في تشكيل المقولات في الذهن.

إنّ مقولة بنية العقل في لزوميات المعري تنبني على ركائز فلسفية عرفانيّة، من أهمّها: الدلالة التصورية، والتجسيد العرفاني، والتجربة الذاتية، والإسقاط الاستعاريّ. ولا يمكن النظر لدلالة

العقل في اللزوميات إلا من خلال هذه الركائز التي شكّلت «المقولة» في ذهن الشاعر.

فالتجربة الذاتية هي تجربةٌ قوامُها جسد الشاعر، فالجسد هو الذي يُشكل التصور المقولي لدى الشاعر، ويصوغ لديه المفاهيم، فالعقلُ مرآةٌ يرى فيها الشاعر ذاته وكيانه، والعقل حبلٌ يمسك به بمدركاته الجسدية الحسية، مما يبرهن على أنّ الجسدَ هو مركز التصورات لا الذهن وحده، بل إن الذهن والتفكير في أساسهما مجسدنان.

كما أنّ الشاعر فهم العقل ومَقوَلهُ من خلال الإسقاط الاستعاري، حيث أسقط مفهومًا مجسدنا(المصدر)، على مفهوم مجرد(الهدف) / العقل، عبر آلية الاستعارة التصورية التي تعني فهم مجال تصوري من خلال مجال تصوري آخر، فإذا بالعقل مادي في ذهن الشاعر، فهو مرآة، وحبل، ورجل حكيم(أنبأنا)، وهو متسامٍ شجاع يحارب الطبع(واللب حارب تركيبًا) .

ومن أهم النتائج التي توصّل إليها هذا الفصل:

١. أنّ معنى(العقل) متقوّمٌ بالمقولة المنبنية على التصور التجريبي والتخييلي.

٢. وأنّ المقولة في اللزوميات لا تنفكّ عن الاستعارة التصورية بل هي مرتكزة عليها، فالمقولة غالبًا ما تكون استعارية لا واعية.

٣. تخضع مقولة العقل إلى مرتكزات فلسفية واجتماعية من قبيل المعرفة الموسوعية والتجذر والمحيط العرفاني.

# الفصل الثاني

## الاستعارة التصوّرية الكبرى في لزوميات المعرّي:

## (العقل إمام) ومتعلّقاته

## مفهوم الاستعارة في التصور البلاغي الغربي الكلاسيكيّ

تُعدّ الاستعارةُ مبحثًا بالغ الأهميّة، ولها حضورها الكبير في الدراسات البلاغية وغيرها قديمًا وحديثا[1]، بيد أنها لم تكن حكرا على الدرس البلاغيّ وحده، فقد حظيت باهتمام قل نظيره من قبل علماء اللغة واللسانيين وعلماء الأنثربولوجيا والفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع وغيرهم؛ وما ذلك إلا لما تمتلكه الاستعارة من قدرة تعبيرية عما يختلج في نفس الكائن وما تنمّ عن تفكيره، ولأنها البنية التصورية التي تبين لنا كيفية تفكير ذلك الكائن البشري.

ولعلّ الفيلسوف «أرسطو» هو أوّل من وضع حدًّا لمفهوم الاستعارة، واستمرّ هذا الحدّ يُتناقَل فيما بعده في كثير من الدراسات البلاغية الغربية، إذ يتسم حده للاستعارة بكونها تقوم على فكرة النقل، أي نقل كلمة من مجالها الأصلي إلى مكان غيره، وعلى فكرة المشابهة،

وعلى أساسٍ انزياحي تنافريّ[2]، فالكلمة المنقولة تمثّل خروجًا عن

---

(١) يقول محمّد مفتاح: "قد لا يبالغ المرء إذا قال: إنّ أهم ما يشغل الدارسين للغات الإنسانيّة حاليًّا هو الاستعارة، فهي موضع اهتمام من قبل اللسانيين وفلاسفة اللغة والمناطقة . . . ". محمّد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، إستراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي ـ المغرب، ط٤، ٢٠٠٥م، ص ٨١

(٢) يُنظر: عبد العزيز لحويدق، نظريات الاستعارة في البلاغة الغربيّة، دار كنوز المعرفة للنشر ـ عمّان، ط١، ٢٠١٥م، ص ص ١٨ ـ ٢٠

النسق.

وقد سارت الدراسات البلاغية الغربية الكلاسيكية على هذا المنوال الذي طرحه أرسطو، ولم تخرج عن ذلك الحدّ في أغلبها، إذ نجد «فونطانيي».

(pierre Fontanier)، وهو سبب انحطاط البلاغة الغربية كما انتقده «بول ريكور»، يعتبر الاستعارة نقلا للّفظة المفردة من دلالتها الخاصة إلى دلالة أخرى عبر طريق المشابهة(١)، وهو بذلك لا يخرج عمّا طرحه «أرسطو»؛ ممّا جعله محطّ انتقاد «ريكور»، إذ يعتبره أحد أسباب تحجّر البلاغة الغربية.

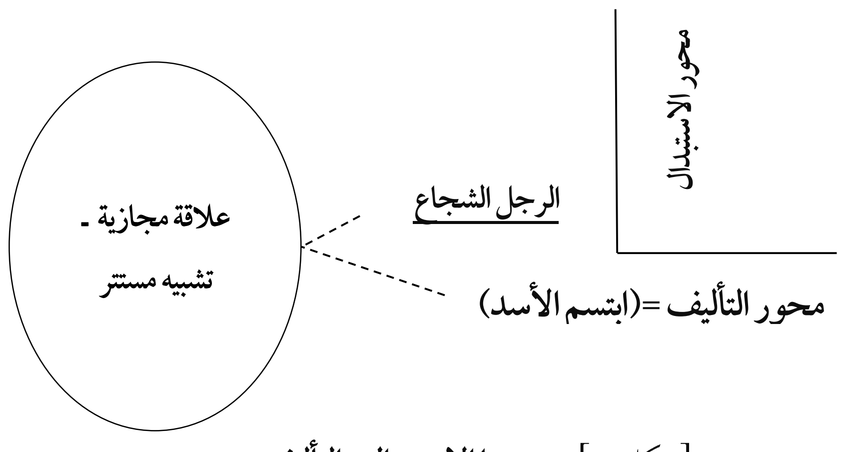
ولم يخرج «رومان جاكبسون»(Roman Jakobso) عن دائرة أرسطو أيضا، وإن كان قد طوّر مفهوم الاستعارة، حيث يتبدّى مفهومها لديه من خلال محورين أساسيين، هما: المحور الاستبداليّ، والمحور التركيبيّ/ التأليفيّ، مشيرًا إلى أن الإبداع الاستعاري يكمن بصورة جلية في محور الاستبدال، حيث يتم استبدال دال بدال آخر(٢)، وتتكئ الرؤية الاستبدالية على المشابهة وفق المنظور الأرسطي، ولم تشذ عنه.

---

( ١ ) يُنظر: المرجع نفسه، ص ٧٣

( ٢ ) يُنظر: عبد العزيز لحويدق، نظريات الاستعارة في البلاغة الغربيّة، ص ص٧٩ ـ ٩١

سووفق ما قرره «جاكبسون» ذهبَ أصحابُ النظرية الاستبداليّة إلى أنّ الاستعارةَ هي بِنيةٌ استبداليّةٌ، قائمةٌ على التّشبيهِ المُستتر أو الموجز، ومِن مُرتكزاتِ هذه النظريّة أنّ الاستعارة لا تتعلّق إلا بكلمةٍ مُعجميّةٍ واحدة بغضّ النظر عن السياق الواردة فيه، فللكلمة الاستعارية معنيان: حقيقيّ، ومجازيّ(١)، حيث تكون الاستعارة باستبدال كلمة مجازيّة بكلمة حقيقيّة، قائمة على عنصر التشبيه، كما يوضحه [الشكل١٦] التالي:




[شكل١٦]: محورا الاستبدال والتأليف.

فعند قولنا(ابتسم الأسد) فإننا قمنا في محور الاستبدال باختيار لفظة مجازية «الأسد»، للدلالة على لفظة أخرى حقيقية «الرجل الشجاع» لعلاقة مشابهة تشبيها مستترا، ما بين الأسد والرجل الشجاع، حيث

(١) يُنْظَر: يوسف أبو العدوس ، الاستعارة في النقد الأدبيّ الحديث، الأهليّة للنشر والتوزيع ـ عمّان، ط١، ١٩٩٧م، ص ٥٣ ـ ٥٤

إن السامع يهتدي إلى تلك العلاقة من خلال السياق والمقام المحيط بالتلفظ.

وقد تابع «ميشال لوغورن»((M. Le Guern بحوث «جاكبسون» فيما يقوم به المحور الاستبدالي من تنافر في التشاكل الدلاليّ، حيث تتشكل الاستعارة عند «لوغورن» بإيراد لفظةٍ غريبة عن السياق، فهي لا تتجانس دلاليا مع المفردات في المحور التركيبي؛ مما ينتج عنه خلخلة في التشاكل الدلالي بين الدوال، وفي هذا تأكيد على أهمية عنصر الانزياح في إنتاج الاستعارة[١]، وهو عنصر أكّد عليه أرسطو من قبل.

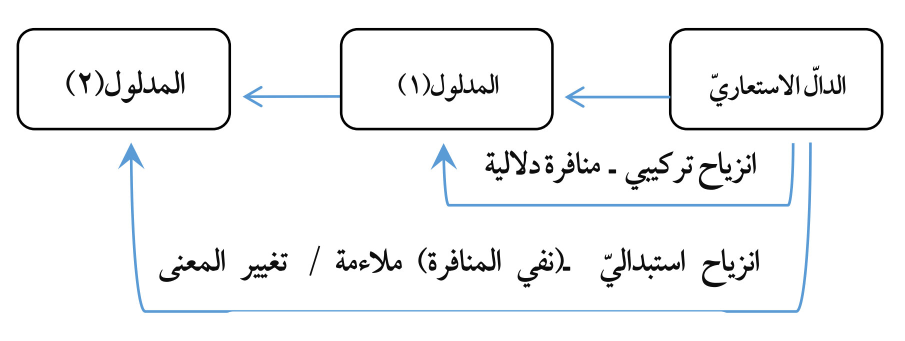
ذلك التنافر الدلالي يُطلق عليه «جون كوهين» (jean cohen) مصطلح الانزياح، وهو مصطلحٌ تقوم عليه الاستعارة، إذ إنّ الاستعارة، عنده، ((تُشكّلُ الخاصيّة الرئيسيّة للغةِ الشعريّة))[٢]، ويبدو أنّه يرى الاستعارةَ مكوّنةً من انزياحين: الأوّل: الانزياح التركيبيّ المُتنافر، وذلك حينَ نأخذ المعنى المُعجمي الأوّلي للدالّ الاستعاريّ، والثاني: الانزياح الاستبداليّ، لنفي الانزياح التركيبي المتنافر، وذلك عن طريق الاستبدال أو ما يُطلق عليه ((تغيير المعنى))

---

( ١ ) يُنظر: عبد العزيز لحويدق ، نظريات الاستعارة في البلاغة الغربيّة، ص ١٠٨

( ٢ ) جون كوين، النظرية الشعرية : بناء لغة الشعر، ترجمة: أحمد درويش ، دار غريب ـ القاهرة، ط٤، ٢٠٠٠م، ص ١٣٦

المتنافر[١]، ويُمكن توضيح تقنية الاستعارة الانزياحيّة، وفق رأي كوهين– على نحو ما يبيّنه [الشكل١٧] التالي[٢] :




[شكل١٧]: آلية الاستعارة الانزياحية عند

وتبدو الاستعارةُ في محور التركيب ذاتَ منافرةٍ دلاليّة، فيحصلُ انزياحٌ متنافرٌ، يحتاج إلى "تغيير المعنى" أو ما يُسميه «كوهين» بنفي الانزياح؛ ليستقيم المعنى التواصلي الذي من أجله أنشئ الكلام.

إنّ أصحاب النظرية الاستبدالية لم يخرجوا عمّا طرحه «أرسطو» من أفكار أساسية حول مفهوم الاستعارة، فهي لديهم، حسب تعريف «إيفانكوس»(Yvancos)، : "صورةٌ شكليّة تحلّ فيها مفردة(ب) محل مفردة أخرى(أ) بمقتضى علاقة التشابه القائمة بينهما(لهما

( ١ ) المرجع نفسه، ص ١٣٧

( ٢ ) يُنظَر: عبدالعزيز آل حرز، شعرية الانزياح في ديوان الرصافي البلنسي، رسالة ماجستير ـ جامعة الملك فيصل بالأحساء، ٢٠١٥م، ص ١٦٨

علامات مشتركة) وهذا الاستبدال يتضمّن تغييرًا في الدلالة»[1]، حيثُ يقومُ المُتلقِّي بتأويل تلك الدلالة الجديدة؛ ذلك أنها تُستعمل للتعبيرِ عن تأثُّرٍ وعن شُعورٍ تُريد من المُتلقِّي المَشاركةَ فيه. [2]

ولأنَّ الاستعارةَ قائمةٌ على «التشبيه المُستتر» فإنّ أصحاب النظرية التشبيهية يرون أنَّ التشابه بين طرفي الاستعارة قد يكونُ بعيدًا وتصويريًّا خياليًّا، ورُبّما يُعرفُ هذا التشابه عن طريق التفكير والحدْس، وقد بيّن «يوربان»((Urban أنّ المعنى الحدْسيّ يمكن أن يظهر بشكلٍ كبيرٍ، عندما تستخدم الكلمات بشكل استعاريّ، فاستخدام هذه الكلمات في سياقات مختلفة يخلق دلالات جديدة[3]؛ ذلك لما يقتضيه التشبيه المستتر من المتلقي أن يُعمل آلة التأويل لديه.

إلاّ أنّ النظريتين الآنفتي الذكر: الاستبدالية والتشبيهية «المقارنة»، قد وُجه إليهما نقد كثير من قبل بعض البلاغيين، فهذا «ماكس بلاك»(Max Black) أحد منظري النظرية التفاعليّة، قد ناقش في

---

( ١ ) خوسيه ماريا إيفانكوس، نظرية اللغة الأدبيّة، ترجمة: حامد أبو أحمد، دار غريب للطباعة – القاهرة،( د. ط ) ،( د. ت ) ، ص ٢٠٥

( ٢ ) يُنْظَر: ميشال لوغورن، الاستعارة والمجاز المُرسَل، ترجمة: حلاج. صليبا، منشورات عويدات – بيروت ، ط١، ١٩٨٨م ، ص ١٤٦

( ٣ ) يُنْظَر: يوسف أبو العدوس، التشبيه والاستعارة، منظور مُستأنف، دار المسيرة – الأردن، ط١، ٢٠٠٧م، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧

كتابه «النماذج والاستعارة» Models And Metaphor، ثلاث نظريّات للاستعارة، هي: النظرية الاستبدالية، والنظرية المقارنة، والنظرية التفاعلية، فرفض النظريتين الأُولَيين وأيّد الثالثة[1]. وإنّ الاستبدال الاستعاري يسمّيهِ «ماكس بلاك» تحديدًا بدائيًّا أو بسيطًا للغاية[2]؛ ذلك لأنّه، وفق النظرية الاستبدالية، لا يتطلّبُ فهم الاستعارة جهدًا ذهنيًّا، بل يكفي لفهمها استبدال الكلمة بسواها!

وكذلك انتقدَ «ريتشاردز» (Richards) الاستعارة وفق النظرية التشبيهيّة والاستبداليّة، مبيّنًا أن هذا الاتّجاه يجعل من الاستعارة مسألةً لفظيّة، مسألة تحويل أو استبدال، بعيدًا عن الذهن، «في حين أنّها في الأسَاسِ استعارة للأفكارِ وعلاقات بينها، إنّها تعاملٌ بينَ النصوص، إنّ الفِكْرَ استعاريٌّ، وهو يعمل بوساطة المقارنة، ومنها تنبثق الاستعارات في اللغة»[3].

وإذا كانَ «أرسطو» يحدّد البلاغة بأنّها قائمةٌ على التأثير والإقناعِ، فإنّ «ريتشاردز» يذهب في كتابه «فلسفة البلاغة» إلى أنّ وظيفتَها

(١) يُنْظَر: يوسف أبو العدوس، الاستعارة في النقد الأدبيّ الحديث، ص ١٢٩

(٢) يُنْظَر: ماكس بلايك، الاستعارة، ترجمة: ديزيره سقال، مجلة الفكر العربي المعاصر – لبنان، العدد ٣٠/ ٣١، ١٩٨٤م، ص ١٣٥

(٣) آ. أ. ريتشاردز، في الاستعارة، ترجمة: ناصر حلاوي، مجلة كليّة الآداب في جامعة البصرة – العراق، س٧/ع٩، ١٩٧٤م، ص ٢٧٤

قائمةٌ على سوء الفَهْمِ في التوصيل اللغويّ[1]، حيثُ إنّ الحجر الأساس لسوء الفهم هو ما أسماه بخرافة المعنى الخاص للمفردة؛ ذلكَ لأنّه يرى أن اللفظة المفردة المعزولة عن السياق لا معنى لها، وأنّ افتراض أن للفظة معنى هو افتراضٌ ساذج، فاللفظة تستمدُّ معناها مما تجاوره من ألفاظ.

ويركّز أصحاب النظرية التفاعليّة على ركنين أساسيّين في التركيب الاستعاريّ: هُما(البُؤرة) و(الإطار المحيط بها) [2]، إذ نلحظ في جملة(زارني البحرُ في منزلي)، مثلاً، مفردة(البحر / هي البؤرة)، وبقيّة المفردات هي(الإطارُ) الذي يُحيطُ بها. فالاستعارةُ وفقَ النظريّة التفاعليّة تكتسب معنًى إضافيًا وجديدًا من خلال تفاعلِها مع إطارها المحيط بها، حيثُ "تفقد البؤرةُ بعضَ خصائصِها وتُضافُ إليها خصائصُ أخرى بفعْلِ تفاعُلِها مع الإطار الذي لا يسلم بدوره من عمليّة الفقد والإضافة"[3]

وقد طرحَ «ماكس بلاك» مفهومًا بديلاً عن الاستبدال والتشابه، وهو مفهوم "التداخل الاستعاري" ومفادُه: أنّ دلالة الاستعارة تتحقّق

---

( ١ ) يُنْظَر: آ. أ. ريتشاردز، فلسفة البلاغة، ترجمة: سعيد الغانمي، ناصر حلاوي، أفريقيا الشرق ـ المغرب،( د. ط ) ، ٢٠٠٢م، ص ٥

( ٢ ) يُنْظَر: يوسف أبو العدوس، الاستعارة في النقد الأدبيّ الحديث، ص ١٣١

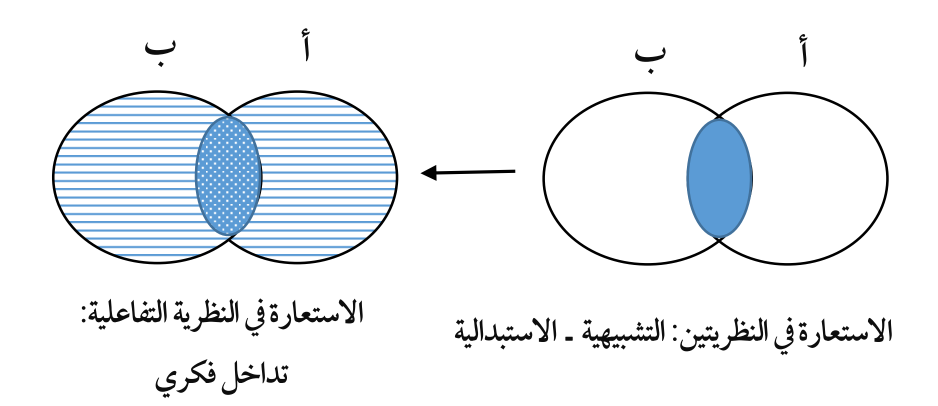
( ٣ ) عبدالإله سليم، بنيات المشابهة في اللغة العربية، مقاربة معرفيّة، دار توبقال – المغرب، ط١، ٢٠٠١م، ص٦٣

نتيجة التداخل ما بين الدلالة القديمة/ أي المعنى القاموسي للمفردة، والدلالة الجديدة/ التي اكتسبتها من خلال السياق الجديد أو «إطار الجملة»، فـ «عندما نستعمل استعارةً ما، فأمامَنا فكرتان حول أشياء مختلفة، وحركيّة في آنٍ معًا، وترتكزان على لفظٍ واحدٍ أو عبارةٍ واحدة، بحيث تكونُ دلالتهما نتيجة تداخلهما»[1] . أجرى التطبيق على الجملة التالية: (الفقراءُ هم زنوجُ أوروبا)، مشيرًا إلى أنّه يوجد في المبدأ الاستبداليّ شيء يراد قوله بدلاً من كلمة «زنوج»، بينما في المبدأ التفاعليّ فلابدّ للوصول إلى المعنى، أنْ تتفاعلَ أفكارُنا حولَ الفقراء الأوروبيين والزنوج الأمريكيين لتعطي معنًى ناتجًا عن هذا التفاعل، وهذا الأمر يعني أن تأخذ البؤرة(زنوج) معنًى جَديدًا ليس هو ذلك المعنى الأدبي القديم، بل لابدّ من توسيع مفهوم الإطار، فالقارئ عليه أن يكون واعيًا بامتداد الكلمة(البُؤْرَة)، فيهتمّ بالدلالة القديمة والجديدة في آنٍ معًا[2] . فتفقد(البؤرة) مِن هذا المنطلق بعض خصائصها وتُضاف إليها خصائصُ جديدة بمجاورتها للإطار المحيط بها، كما أنّ الإطارَ يكتسب معاني جديدة أيضًا. وفق التصور الذي يجسّمه [الشكل١٨] التالي:

---

( ١ ) ماكس بلايك، الاستعارة، ص ١٣٦

( ٢ ) المرجع نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧




[شكل١٨]: الفرق ما بين الاستعارة التشبيهية والتفاعلية

فعند قولنا(شحذَ الأسدُ سيفه في المعركة)، ونحن نقصدُ بالأسد(زيدًا)، فإنّ التفاعلَ الاستعاريَّ هنا لا يعني إضافةَ(الأسد) إلى(زيد)، «إنّ الفكرةَ الناتجة عن التفاعلِ ليستْ حاصلَ عمليّة إضافة(أ) إلى(ب)، بل هي مولّدة وجديدة، نستطيع بواسطتها إدراك الشيء غير المعتاد في طرفي الاستعارة عن طريق شيء آخر نعرفه، ونتمكّن كذلك، من النظر إلى المعتاد نفسه نظرة جديدة»[١]، فالاستعارةُ التفاعلية هي تفاعلٌ بين فكرين، يحملهما كلمةٌ واحدة، ولكي نفهمَ ذلك التفكيرين لابدّ لنا من إدراكِ النظرةِ الكلِّيّة للاستعارة لا الأجزاء، حيثُ إنّ فكرةَ «ريتشاردز» هذه، يتجلّى فيها

(١) عبدالإله سليم، بنيات المشابهة في اللغة العربية، مقاربة معرفيّة، ص٦٣

الطابعُ الجشطالتي «ذلك أنّ النظريّة الجشطالتيّة ترى أنّ البنيةَ ليست حاصلَ جمعٍ بين أجزائها، بل إنّها طينةٌ مختلفةٌ عن هذا الجمع»[1]، ففيها ما في هذا الجمع وزيادة.

فالاستعارةُ، وفق النظرية التفاعلية، ذات مظهر فكريّ، وهي مركزيّةٌ في الفكر البشريّ، داخل شبكات من العلاقات القائمة على التجاور والمشابهة والتضمين، حيثُ «إنّ الاستعارةَ عمليّةٌ ذهنيّةٌ يُؤخَذُ فيها بعين الاعتبار المؤتلف والمختلف؛ ليُشكِّلَ الكلُّ وحدةً»[2]، عبر نظرة جشطالتية.

بيد أنّ ما يؤخذ على النظرية التفاعلية وغيرها من نظريات الاستعارة الآنفة الذكر كالاستبدالية والتشبيهية، هو عدم كفايتها التفسيريّة لطبيعة الاستعارة وآليات اشتغالها وبنيتها التداولية[3]، ومن المآخذ أيضًا هو اعتماد الاستعارة فيها على الصدق الموضوعي، وانطباق الدال الاستعاري على ماصدقه الخارجيّ، دون أن يكون للجسدِ دور في إنتاج الاستعارة ومقْوَلتها، أو أن يغدو للفهم التجريبي دخل في تكوين التصورات الاستعارية، فليست الاستعارة في النظرة الكلاسيكية سوى تقنية لغوية مجازية تتباين الآراء حولها كونها

---

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها

(٣) يُنظر: عبد العزيز لحويدق، نظريات الاستعارة في البلاغة الغربيّة، ص ١٩٢

تشبيهية أو استبدالية أو تفاعلية أو تداولية وغيرها، إلاّ أنها جميعًا تشترك في فهم الاستعارة فهما موضوعيا لا تجريبيا، فالعقلُ يقوم بإنتاج الاستعارة وتأويلها دون أن يكون للجسد دور رئيس في بلورة ذلك، فالعقلُ متعالٍ، ومقولة الاستعارة تخضع لاعتبارات أرسطية وفق الشروط الضرورية والكافية.

## مفهوم الاستعارة وفق المنظور العرفانيّ

قد لا نعثر في أهم الكتب المنظّرة للاستعارة التصورية، كمؤلفات «لايكوف» و«جونسون» و«تورنر» على تعريفٍ دقيق للاستعارة التصورية، ولعلّ أوضح تعريف تستشهد به بعض الدراسات هو ما طرحه «زولتان كوفكسيس» Zoltan Kovecses» » في تعريفه للاستعارة التصورية، حيث يقول: «إذا فهمنا مجالاً تصوريا conceptual domain من خلال مجال تصوري آخر، فنحن نكون إزاء استعارة تصورية، وهذا الفهم يكتمل بالنظر في مجموعة التطابقات الآلية systemateic correspendances، أو الإسقاطات mappings، بين هذين المجالين.»[1]

ووفق هذا التعريف الذي استقاه «زولتان» من «لايكوف» و«جونسون»[2]، وأضاف عليهما، فإنّ الاستعارة التصورية هي مجموعة تطابقات بين مجالين(المصدر source) و(الهدف target)، حيث يتحقق فهمنا للمجال/ الهدف، وهو مجرد أو أكثر تجريدًا، من خلال فهمنا للمجال/ المصدر، وهو مادي محسوس، حيث إنّ المجال، كما يعرّفه «لانقاكر»(Langacker) ـ هو مجموعة كيانات عرفانية «أي مجموعة من التجارب الذهنية أو

---

( ١ ) نقلاً عن: الحبيب المقديني، الاستعارة والكناية في الدراسات اللسانية العرفنية، ضمن أعمال الندوة المهداة إلى روح عبدالله صولة، كلية الآداب والعلوم والفنون ـ منوبة بتونس، ٢٠١٠م، ص٤٨٢

( ٢ ) يُنظَر : جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص٢٣

الأفضية التمثيلية ـ أو المفاهيم أو المركّبات التصورية.»[1] ـ حيث لا يتم فهمنا للاستعارة التصورية إلا بفهمنا لجميع التطابقات أو الإسقاطات بين المجالين.

وقد شدّد منظرو الاستعارة التصورية على مسألة مهمّة تتمثّل في الإسقاط المادّي التجريبي للمجال المصدر على المجال الهدف المعنوي، حيث إنّ مجال الهدف يتناظر مع حقول الخبرة التي تكوّن المفاهيم والأفكار، وهي عادة مجردة أو معقدة أو غريبة أو صعبة التحديد نسبيا، من قبيل الوقت والحياة والحب والسعادة. وإنّ مجال المصدر يتناظر مع حقول الخبرة الجسدية المادية والملموسة والتي تكون مألوفة أو بسيطة، كالحركة والظواهر الجسدية والاتجاهات وغيرها[2] . هذا التناظر ما بين المجال الهدف=حقول الخبرة، والمجال المصدر=الخبرة الماديّة، يعكس فهمنا للأشياء من خلال التجربة الذاتية والمادية على أساس تمركزٍ جسدي، فأجسادنا هي التي تُنشئ التصورات والأفكار وفهمنا لهذا العالم والأشياء والكلمات.

ويرى «جرادي»((Grady أنّ الاستعارات التصوّرية، من قبيل استعارة(الحياة رحلة)، هي نتيجة للتركيب بين روابط مفاهيمية عديدة أساسية، حيث تتضافر استعارات أولية primay metaphors لتشكل روابط نسقية بين خبراتنا المحسوسة والمادية

---

( ١ ) نقلاً عن: الحبيب المقديني، المرجع السابق، الصفحة نفسها

( ٢ ) يُنظَر: إيلينا سيمينو، الاستعارة في الخطاب، ترجمة: عماد عبداللطيف، وخالد توفيق، المركز القومي للترجمة ـ القاهرة، ط١، ٢٠١٣م، ص٣١

من جهة(مثل الوصول إلى محطة)، وخبراتنا الذاتية والمعنوية(مثل تحقيق هدف)[1] . وهذا يعني أن التطابقات الآلية قائمة على استعارات أولية تبنين التصورات في الذهن بصورة آلية ولا واعية.

وقد أشار كل من «لايكوف» و«جونسون» إلى مسألة مهمّة تتمثّل في كون المجال المصدر محسوسًا ماديّا خاضعا للتجربة، فذكرا بأن أغلب تصوراتنا المجردة هي مُبَنْيَنَةٌ عبر عدّة استعارات معقّدة، وأنّ كل استعارة معقّدة هي مبنيّةٌ من استعارة أوّلية، وأنّ كلّ استعارة أوّلية هي مجسّدةٌ، بثلاث طرق، هي:

١. مجسّدة عبر التجربة الجسدية الحركية في العالم، .
٢. ينشأ منطق المجال المصدر من البنية الاستنتاجية للنسق الحركي الحسّي، .
٣. تتحقق عصبيّا في وزن الاشتباك العصبي المتعلق بالترابطات العصبية[2] وهذا يعني أن جلّ تصوراتنا الاستعارية مجسدنة تجريبية بصورة معقّدة، وإن بدا المصدر لأول وهلةٍ مجردا أو معنويّا فهو مُبَنْيَنٌ بشكل آلي من خلال البنية الحركية الحسية،، وقد تم فيها الإسقاط/أو التطابقات الآلية بين المصدر والهدف، بصورة لاواعية.

ويُفهَم من هذه التطابقات الآلية أنّ الاستعارات التصورية تنبني نسبيًّا على مبدأ خلق المشابهة بين المجالين الهدف والمصدر،

---

( ١ ) يُنظَر: المرجع نفسه، ص٣٢

( ٢ ) يُنظَر : جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ص١٢٢ ـ ١٢٣

ويذهب بعض الدارسين إلى أنّ فكرة التشابه هي أساس الاستعارات التصورية، حيث إنّ أبعادا من مجال المصدر تشابه أو تتطابق إلى حد ما مع أبعاد من المجال الهدف، وتؤكد بعض الدراسات إلى أنّ الاستعارات يمكن أن تخلق تشابهات جديدة بين المجالين بدلاً من أن تقوم بالاعتماد على تشابهات سابقة[١]، وهنا تبرز إشكالية تتمثل في التساؤل التالي: كيف يدّعي منظرو الاستعارة العرفانية تقويضهم للإرث الفلسفي والبلاغي للاستعارة من القديم إلى العصر الحاضر برمّته، في حين أنّ الاستعارة لديهم لم تخرج عن الدائرة التشبيهية وهي دائرة موروثة؟

من المسلّم به أنّ النظرية التقليدية للاستعارة منذ أرسطو تنبني على بنية المشابهة، ويؤكد ذلك «شيشرون»( (Cicero 106ق. م)، أحد المتأثرين بآراء «أرسطو»، في تعريفه للاستعارة، حيث يقول: «الاستعارة شكل موجز من التشبيه مقيّدة في كلمة واحدة، وهذه الكلمة توضع في مكان تنتسب إليه كما لو كان مكانها الأصلي»[٢]، فالتشبيه هنا حرفي لغويّ يتم بين مفردتين، وقد طوّرت العرفانية هذا المفهوم ونقلته من حيّزه اللغوي الضيق إلى نسق أعلى، فالمشابهة في الاستعارة العرفانية تتم ما بين إسقاط تصوري فكري وآخر تعبير لغوي، حيث يتدخل الفهم البشري في نشوء تلك المشابهة.

---

( ١ ) يُنظَر: إيلينا سيمينو، الاستعارة في الخطاب، ص٣٣

( ٢ ) نقلاً عن: تيرنس هوكس، الاستعارة، ترجمة: عمرو زكريا عبدالله، المركز القومي للترجمة ـ القاهرة، ط١، ٢٠١٦م، ص ٢٣

إن المشابهة تمثل دعامة مركزية في التفكير البشري، فالكائن، وفق نظرية «إليانور روش»((Eleanor Rosch ـ يُمقول الأشياء بناءً على تشابهات أسرية ما بين المستوى القاعدي والمستويات الفرعية، ففهمنا للأشياء وتصوراتنا تنطلق من زاوية تشبيهية، ويؤكد التصور العرفاني أن التعابير اللغوية ما هي إلا إسقاطات «للمشابهة التصورية التي تُعد أساسا من أسس المقولة»[1] . فالمشابهة هنا ليست حرفية، ولكنها تصورية، تتم في نسق أعلى، حيث يُمقول المرء الأشياء والكلمات والمفاهيم بناء على خبرته الذاتية والجسدنة التجريبية وإدراكه للعالم من حوله.

إنّ الاستعارة العرفانية وإن كانت لم تتخلّص من فكرة المشابهة، إلاّ أنها تقوم على مفهوم التشبيهات التجريبية، وليس المشابهات الحرفية القبلية، بل على نسق أعلى تتولّد عنه تعابير استعارية؛ ولذلك فإنّ الاستعارة التصورية تنتج ترابطات أو توافقات جديدة، بفضل التفاعل التجريبي المجسدن مع الأشياء[2]؛ ومن هنا فإنّ البنية التشبيهية، وقد طوّرها العرفانيون، تجعل مدّعي نسف التراث البلاغي والفلسفي، برمته، في موقف صعب، فادّعاؤهم لا يسلم من النقد. فالعرفانية تؤكد الفكرة التشبيهية وإن كانَتْ وفق تصورات جديدة تغاير ما عليه التراث.

---

( ١ ) عبدالإله سليم، بنيات المشابهة في اللغة العربية، مقاربة معرفيّة، ص٦٤

( ٢ ) يُنظر: عبد العزيز لحويدق ، نظريات الاستعارة في البلاغة الغربيّة، ص ٢٧٦

فقد ذهب «لايكوف» و«تورنر»[1] إلى وصف عمل عُلماء الاستعارة السابقين أنه خاطئ، على نحو كامل، حيث لم يعتد منظرو الاستعارة التصورية بالإرث البلاغي والفلسفي لمفهوم الاستعارة، بل كان سعيهم الحثيث هو تقويض ذلك البناء القديم، وإحلال نظرتهم الحديثة محلّها. ولعلّ في هذا تعسفًا في الحكم، فثمّة استبصارات ومبادئ للنظرية التصورية سبقت إليها العديد من الدراسات وإنْ كانت من منظورات مختلفة، بل إنّ أرسطو نفسه قد أدرك بالفعل البعد الإدراكيّ للاستعارة كما أدرك قوتها البلاغية[2]، إلاّ أن منظري العرفانية يتنكّرون لهذه الاستبصارات ولا يشيرون إليها.[3]

وإنّ من ينعم النظر في النظرية العرفانية مقارنًا بينها وبين النظرية الاستعارية التفاعلية، يلحظ أنّ ثمّة في هذه النظرية الاستعارية التفاعلية استبصارات استفادت منها العرفانية، حيث استثمرت أطروحاتِ «بلاك» و«ريتشاردز»، مثلا، في الاستعارات الجذرية باعتبارها مظهرًا من مظاهر الفكر البشري[4]، بل يذهب بعض الباحثين إلى أنّ النظرية العرفانية ما هي إلا نتيجة للنظرية التفاعلية

---

( ١ ) نقلاً عن: إيلينا سيمينو، الاستعارة في الخطاب، ص ٣٦

( ٢ ) يُنظَر: المرجع نفسه، ص ص٣٦ ـ ٣٩

( ٣ ) يؤكد الثنائي: «لايكوف» و«جونسون»، أن الطرح العرفاني سينقض الإرث الفلسفي لأكثر من ألفي سنة، منذ أرسطو حتى العصر الحاضر، وسيُعيد صياغة المفاهيم الفلسفية. يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ص٣٧ ـ ٤٣

( ٤ ) يُنظر: عبدالإله سليم، بنيات المشابهة في اللغة العربية، مقاربة معرفيّة، ص٦٤

لـ «بلاك»[1]، وقد سبق أن أشرنا إلى أن النظرية التفاعلية تنظر للاستعارة من خلال تفاعل فكرين اثنين ما بين البؤرة والإطار، عبر تصور جشطالتي، وهذه الرؤية التفاعلية طوّرتها العرفانية ونضجت من خلال عملية الإسقاط الخيالي ما بين المجالين المصدر والهدف، وما تذهب إليه العرفانية من تمثيل ذهني مجسدن للمفاهيم والأفكار، وأن الاستعارة مظهر فكري ثقافي. وما الإسقاط الخيالي ما بين المصدر والهدف إلا تجاور يُفضي إلى تفاعل حيّ بين بصمتين مختلفتين ثقافيا وتجريبيا، وقد أطلق «كروبار»(Gruber) على هذا التجاور التصوري مصطلح الإسناد الاستعاريّ.[2]

وإنْ كانت العرفانية ترمي إلى تقويض الإرث الفلسفي إلا أن ذلك لا يبرئها من التأثر بآراء بعض الفلاسفة[3]، لا سيما في مبحث

---

(١) يُنظر: إيزابيل أوليفيرا، الاستعارة الاصطلاحية من وجهة نظر عرفانية، ترجمة: حسن دواس، مجلة فصول ـ مصر، ع١٠٠، ٢٠١٧م، ص١٢٤

(٢) نقلاً عن: صالح بن الهادي رمضان، التواصل الأدبي من التداولية إلى الإدراكية، النادي الأدبي بالرياض ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت، ط١، ٢٠١٥م، ص٢٣٠

(٣) ذكر الباحثان «لايكوف» و«جونسون» تحت عنوان( شكر ) في بداية كتابهما الاستعارات التي نحيا بها، أنّهما استقيا كثيرًا من الأفكار من قِبَل أساتذة ومفكرين وفلاسفة، من قبيل: فيلمور، وروش، ومالينوفسكي، وشتراوس وجان بياجي وغيرهم، لاسيما في مباحث مهمة مثل: مقولة الاستعارة، والتشابه الأسري، وعلاقة الاستعارة بالطقوس، والاستعارة والمحيط الثقافي، وذكرا أن بعض الأفكار خالفاها والأخرى حافظا عليها، إلاّ أنّ ذلك=

الاستعارة، وهو المبحث الذي قامت عليه نظرياتها؛ ذلك أنّ كثيرًا من الفلسفات الحديثة التي تناولت الاستعارة تأثرت بالفيلسوف الألماني «فريدريك نيتشه»((Friedrich Nietzsche الذي وصف الاستعارة في إحدى مقالاته بأنها عاملٌ مهم لا غنى عنه في فهم هذا العالم. [1] كما قد تأثرت العرفانية، أيضا، في الاستعارة المجسدنة بالفيلسوف «ميرلوبونتي»(Merleau، Ponty) الذي طرح نظرية الإدراك المجسدن[2]، بحيث يجب على اللسانيين العرفانيين، كما أثبتوا أنّ للعرفانية حاضرًا جديدًا، «ألاّ ينسوا أن اللسانيات الإدراكية لها ماض مشرق يستحق أن يعاد اكتشافه»[3]

---

=الشكر لأولئك الأساتذة والفلاسفة، على أفكار نبّهت الباحثَين إلى التركيز على بعض الجوانب المهمة، لكنهما لم يشيرا إلى أنهما لمحا شيئًا من المرتكزات الأساسية للاستعارة العرفانية في أي من الآراء السابقة. يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص ص ١٧ -١٩.

( ١ ) يُنظر: توماس أ. سلوان، موسوعة البلاغة، ترجمة: نخبة، بإشراف: عماد عبداللطيف، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ط١، ٢٠١٦م، ج٢، ص ٥٨١

( ٢ ) أشرت في بداية( المدخل النظري ) إلى الجذور التاريخية للنظرية العرفانية وإلى ملامحها الفلسفية في الدراسات السابقة، وهذا ما يؤكّد أنّ العرفانية رغم تجديدها في الطرح الفلسفي إلاّ أنّها استفادت كثيرًا من الأطروحات السابقة وطوّرتها.

( ٣ ) بريجيت نرليش وديفيد كلارك، اللسانيات الإدراكية وتاريخ اللسانيات، ترجمة: حافظ إسماعيلي علوي، مجلة أنساق - جامعة قطر، مج١، ع١، ٢٠١٧م، ص٢٨٥

فالعرفانية ترتكز على استعارية التصورات المجسدنة، وهي إحدى ثلاث نتائج توصّل إليها العلم المعرفيّ، والذهن المتجسد، والفكر اللاواعي. فالاستعارة مركزية في العلوم العرفانية، ومن خلالها ينشأ التفكير وتصورات البشر حول الكون والعالم والأشياء، بل إنّ النظريات الفلسفية، وهي فلسفات قائمة على اللغة العلمية والتفكير الواعي، هي في أساسها تعتمد على الاستعارات اللاواعية، بوصفها اليد الخفيّة التي تتحكم في نسقنا التصوري[١] . فالاستعارة هي صلب النظرية العرفانية، ولم تنظر إليها من زاوية أدبية ضيقة، فلم تعدّها أداةً أدبية جمالية، كما كان يُنظر إليها قديما،، بل ركّزت تلك النظريات العرفانية على دور الاستعارة في التجارب اليومية، فنقلت الاستعارة من برجها اللغوي المجازي، إلى التجارب اليومية، وبهذا يمكن فهم الاستعارة على أنها طريقة من طرق التفكير، وليست أداة زخرفٍ لغويٍّ جمالي[٢] . إلاّ أنّ النظر إليها بوصفها أداة تفكير فحسب، يفقد الاستعارة جانبا مهما من جوانب الإبداع والابتكار، في حين أنّ الإبداع هو نسق ذهني، وجمالية التعبير الاستعاري توضح لنا جانبا من كيفية تفكير المبدع واشتقاقه للمفردات واستخدامه للغة.

لقد جرى تعريف الاستعارة في الدراسات العرفانية من خلال توضيح كيفية اشتغالها وآلية عملها، ونُظر إليها بوصفها أداة تفكير،

---

(١) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ص ٣٧ - ٣٨

(٢) يُنظر: توماس أ. سلوان، موسوعة البلاغة، ج٢، ص ٥٨١

وأنها اليد الخفية اللاواعية أو الميتافيزيقا التي تتحكم في نسقنا التصوّري، ولم يُلحَظ جانبها اللغوي أو الإبداع الشعري في صياغتها؛ ذلك لأنّ العرفانية تسعى من خلال دراستها للاستعارة تبيين كيفية اشتغال ذهن الإنسان، وتصوراته حول نفسه والعالم والأشياء والكلمات من خلال تمركزه الجسديّ، فمثلاً «نونييز» (Nuniez) يُعرّف الاستعارة المفهومية بأنّها: «تَخَطٍّ ما بين المجالات، يحافظ على الاستدلال»[1]، وفي تعريفه هذا يركز على آلية الإسقاط ما بين المجالات المفهومية، إذ إن المجال المفهومي هو كيان عرفاني ومنظومة تصورية تجريبية تختزن في ذهن الإنسان، ويقوم بإسقاط مجالات مادية محسوسة على مجالات مجردة، إسقاطًا استعاريا. ويشير بقوله «يحافظ على الاستدلال» إلى أهمية التوافقات ما بين كيانات المجال المصدر وإسقاطها على نظيراتها من المجال الهدف؛ مما يحقق عملية الاستدلال الصحيحة.

فالنظرية الاستعارية العرفانية تقوم، إذن، على ركنين رئيسَين هما: الإسقاط ما بين المجالات، والتوافق ما بين الكيانات المُسقطة من المجال المصدر على الأخرى من المجال الهدف، كما عبر عن ذلك «نونييز» في تعريفه السابق بأنّ تلك الإسقاطات «تحافظ على

---

(١) نقلاً عن: إيزابيل أوليفيرا، الاستعارة الاصطلاحية من وجهة نظر عرفانية، ص١٢٥

الاستدلال». وقد حدّد منظرو العرفانية ثلاثة مبادئ رئيسة تتقوّم بها الاستعارة التصورية، هي: [1]

١. التعميم: وهو ما يضمن الانتقال من كيان إلى آخر، دون خرق قيد الانسجام.
٢. الثبات: فالأجزاء الداخلية والخارجية للمجال المصدر تتوافق مع نظيراتها في المجال الهدف.
٣. التناظرات: فالعلاقة ما بين المصدر والهدف قائمة على توافقات تمكن من عملية الإسقاط بينهما بشكل منسجم.

بناء على ما سبق يتجلى بوضوح أنّ الاستعارة التصورية تختلف اختلافا جذريا عن الاستعارة في الدراسات التقليدية، ويمكن إجمال أهم تلك الاختلافات في النقاط التالية:

١. تنبني الاستعارة التصورية على مركزية الجسد في إنتاج التصورات وبناء المقولة، فتتم فيها المشابهة بين المصدر والهدف مشابهة تصورية لا حرفية، قِوامها التجربة الذاتية وفهم الذهن لهذا العالم وما حوله من خلال نافذة الجسد. بينما تقوم الاستعارة التقليدية على تعالي الذهن على الجسد، وأنّ مقولة الاستعارة تتم فيها وفق الشروط الضرورية والكافية لأرسطو، وأنّها قائمة على المشابهة

---

( ١ ) يُنظر: عبد العزيز لحويدق ، نظريات الاستعارة في البلاغة الغربيّة، ص ص٢٧٧ ـ ٢٧٨

الحرفية بين المشبه والمشبه به، ولا دور للجسد في إنتاج التصورات الاستعارية.

٢. ترتكز الاستعارة التصورية على الخبرة التجريبية المجسدنة، فهي في أساسها مظهر فكري في المقام الأول، تبيّن كيفية اشتغال ذهن الإنسان وتفكيره، ولم تعد أداة زخرف لغوي وجماليّ فحسب. في حين أن الاستعارة التقليدية تُعد حيلة لغوية وبلاغية لجذب انتباه المتلقي، ولم يُلتفت إلى نسقها التصوري في الدراسات الكلاسيكية الغربية(١) القديمة، حسب رأي العرفانيين،

٣. تُعد الاستعارة التصورية أساسًا لفهم الإنسان لذاته والكون وأشيائه، وأنها تمدنا بفهم المجردات والأفكار من خلال فهمنا لمظاهر مادية ملموسة، فالذهن والتصورات مجسدنة في الأساس. بخلاف الاستعارة التقليدية التي لا تؤمن بالجسدنة، وترى أنها مجرد نقل مفردة مكان أخرى، نقلاً لا يخضع لتصورات الذهن المتجسدن.

---

(١) في تراثنا العربي يبدو جليا ـ كما أثبت ذلك أحد الباحثين ـ أن علماء البلاغة أدركوا جيدا أن الاستعارة هي ذات مظهر فكري وليس لغويا فحسب، فلديهم أن "الظاهرة اللغوية ليست بجهاز من الأصوات ونظام من الأبنية والتراكيب والمعاجم والدلالات، وليست ملكة من الملكات التوليدية الإبداعية فحسب، بل هي فوق ذلك ظاهرة ثقافية مكتسبة اكتسابا اجتماعيا تواصليا، وهو منظومة من الأعراف والتقاليد القولية، والعادات اللسانية". صالح بن الهادي رمضان، التواصل الأدبي من التداولية إلى الإدراكية، ص٢٠٧

إنّ الاستعارة في المنظور العرفانيّ، وفق ما تم عرضه، هي مظهر فكري وثقافيّ، يتم فيها فهم مجال تصوري مجرد من خلال مجال تصوري مادي آخر؛ لذلك تُعدّ «إحدى أهم آليات استنطاق الوعي المهيمن في الخطاب الإنسانيّ؛ إذ يعتمد على مخزون التجارب التي يحتفظ بها في عقله في تشكيل مفاهيمه الاستعارية بشكل يُسهم في إنتاج خطابه ويصنع سلوكه في كثير من الأحيان؛ ولهذا تبدو الاستعارة ذات علاقة تبادلية مع السلوك والفكر والثقافة الإنسانية من حيث التأثر والتأثير.»[1]

أمّا عن نظريات الاستعارة التصورية، فقد ألمح «لايكوف»(**Lakoff**) و«جونسون»(**Johnson**) إلى أن الاستعارة العرفانية قد تناولتها أربع نظريات بارزة، كلها تحاول تفسير الاستعارة الأوليّة التي تبنين التصورات في الذهن وتمقول الأشياء بناء على تشابهات طرازية بين الأجزاء والعناصر، وتلك النظريات هي[2] :

نظرية الدمج عند «كريستوفر جونسون»(**Christopher Johnson**) أثناء التعلّم، فبالنسبة إلى الأطفال فإنّ التجارب الذاتية غير الحسية من جهة، كالعاطفة مثلاً، والتجارب الحسية الحركية من جهة أخرى، كالدفء والحرارة، تندمج بصورة آلية، دون تمييز من الطفل بين نوعي

---

(١) إبراهيم منصور التركي، البعد الفكري والثقافي للاستعارة في البلاغة العرفانية، مجلة فصول ـ مصر، ع١٠٠، ٢٠١٧م، ص٤٦٥

(٢) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ص٩٠ ـ ٩١

التجارب، ثم تظهر لاحقًا في مراحل متقدمة من العمر، فيبني نسوخا جديدة من الاستعارات من قبيل «ابتسامتك دافئة».

١. نظرية الاستعارة الأولية عند «جرادي»(Grady)، فكل الاستعارات المعقدة والمركبة هي استعارات جزيئية مكونة من أجزاء ذرية، تُسمى استعارات أولية، وتنشأ بصور آلية.
٢. النظرية العصبية للاستعارة عند «سرينيفاس نارايانان»(Srinivas Narayanan)، حيث إن الترابطات التي تحصل خلال مرحلة الدمج تتحقق عصبيا في اقترانات عصبية بين الشبكات العصبية التي تحدد المجالات التصورية.
٣. نظرية المزج التصوري لـ «فوكونييه»(Fauconnier) و«تورنر»((Turner، فالمجالان التصوريان يشكلان ترابطات جديدة بينهما؛ مما ينجم عنه استنتاجات جديدة.

وقد تبنّى كل من «لايكوف» و«جونسون» النظرة الموحدة التي تجمع هذه النظريات الأربع المذكورة؛ ذلك أننا نكتسب نسقا واسعا من الاستعارات الأولية بصورة لاواعية، منذ سنواتنا الأولى، وبسبب الترابطات العصبية خلال مرحلة الدمج، نفكر بصورة طبيعية باستخدام مئات من الاستعارات الأولية[1] .

---

( ١ ) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ص٩٠ ـ ٩١

وفي المبحثين التاليين سنخصص، بالترتيب، العملَ الإجرائي في استكناه استعارة العقل في لزوميات «أبي العلاء المعري» من خلال النظرة الموحّدة التي حدّدها كلٌّ من «لايكوف» و«جونسون» للاستعارة التصورية، ومن خلال ما أضفته نظرية المزج التصوري لـ «فوكونييه» و«تورنر» على الاستعارة من توسيع لحدود الاستنتاج عبر الترابطات الجديدة بين المجالات.

# المبحث الأوّل

## استعارة العقل التصورية في لزوميات المعرّي وفق نظرية لايكوف وجونسون

# الاستعارة التصورية

## لدى لايكوف Lakoff وجونسون Johnson

تتولّد الاستعارةُ التصوّريّة من تآلفِ اللغةِ مع الذِّهنِ عبْرَ انسجاماتٍ تصوّريّة، نستطيعُ من خلالها فهمَ مجالٍ تصوّريّ(الهدف)، وهو مجال مجرد، غالبا،، عَن طريق مجالٍ تصوريّ آخر يُسمّى(المصدر)، وهو مجال ماديّ محسوس، وقد أوضحَ كلٌّ من «لايكوف» و«جونسون»، أنّ جوهر الاستعارة التصوريّة يكمنُ «في كونها تُتيح فهمَ شيء ما وتجربته أومعاناته، انطلاقًا من شيءٍ آخر»[1]؛ لذا ليست الاستعارةُ التصوّرية قائمةً على اللغة، بل إنّ مركزها هو الذهن، والسيرورات الفكرية، ولكونِها ليستْ لغويةً صِرفًا فهي لا تقصدُ التأثيرَ ولا الإغراء ولا الجمالية، بقدر ما تعبّر عن تفكيرنا ودواخلنا، وبناء على ذلك فإنّ الاستعارة العرفانية تنقض النظرة التقليدية التي ركّزت على الجمالية اللغوية، والاستبدال اللغوي، والمشابهة الحرفية، وتؤكّد أنّ الاستعارة هيَ أداة الفكر، بها نفهم الكون ونُمقول أشياءَه، وأنْ نفهمَ شيئًا من خلالِ شيء ما لا يتحقق إلاّ بفهم مجموعة الإسقاطات بين المجالين.

---

( ١ ) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص٢٣

لم يذكر الباحثان «لايكوف» و«جونسون» تعريفًا صريحا للاستعارة التصورية Conceptual Metaphors في كتابيهما المشتركَين[1]، لكنهما وضحا جوهرها، وكيفية اشتغالها، وأنواعها، وذكرا أهم ملامحها التي نقضت بها التصور الكلاسيكي على مدى ألفي عام، ونقلاها من حقل اللغة والجمال الأسلوبي، إلى حقل الفكر والذهن وفلسفة الجسدنة، فغدت الاستعارة مبحثًا مهمًّا من خلالها يفهم الإنسان كيفية اشتغال الذهن، ويبني عن طريقه تصوراته نحو الكون والوجود، فالاستعارة وفق المنظور العرفاني تهب الإنسان معرفة بذاته وبكينونته وبالعالم من حوله.

ينطلق مفهوم الاستعارة التصورية، لدى الباحثَين، من خلال زاوية فلسفية ترتكز عليها النظرية العرفانية عمومًا، قوامها: أن المعرفة تجريبية، وأن الخبرة الجسدية هي التي تُنشئ التصورات، وأنّ المعنى يرتبط بالإسقاط الخيالي الاستعاري والكنائيّ، إذ إنّ خبرتنا الجسدية تقيم ترابطات تصورية وانسجامات استعارية بين عدة مجالات، بحيث يستطيع الإنسان من خلال ذلك نقل تجربته المادية والمحسوسة بكيفية مُبَنْيَنَة إلى نماذج معرفية مجردة.

وقد خالفت نظرية الاستعارة التصورية النظرةَ الموضوعية للاستعارة، في عدّة أوجهٍ، ومن ذلك: أنّها ذهبت إلى أن الاستعارة

---

(١) الأول: الاستعارات التي نحيا بها، والآخر: الفلسفة في الجسد

ظاهرة ترتبط أولا بالفكر والأنشطة، وارتباطها باللغة تابع للارتباط السابق، وإلى أنّ الاستعارة ترتكز على المشابهات التجريبية والإبداعية، وأنّ أهم وظيفة تقوم بها هي إتاحة فهم جزئي لنوع من التجارب من خلال نوع آخر. (1) هذا الفهم الجزئيّ هو فهم قائم على تمركزٍ جسديّ في المقام الأول.

إن الاستعارة، كما حدّدها «لايكوف» و«جونسون»، هي فهم، ينشأ من خلال عملية إسقاطٍ خياليّ، فنحن نفهم شيئا مجردا من خلال فهمنا لشيء مادي خبرناه عبر التجربة الجسدية؛ لذا فهيَ إسقاط عابر للمجالات في النّظام المفهوميّ. ولا تُعنى الاستعارة التصورية بالجمالية اللغوية، فما العبارة اللغويّة إلاّ مجرّد تحقُّقٍ سطحيّ لتلك العمليّات الذهنية من جملة تحقّقات أخرى كائنة في الخطاب العاديّ والإنشائيّ قياما واحدا. (2)

فالاستعارة التصورية –حسب رأييهما، هي إسقاطُ مجالٍ مفهوميّ فيزيائيّ لهُ سياقاته الثقافيّة والإيديولوجيّة(المصدر المُبنْيَن والمجسّد في الذِّهن)، على مجالٍ مفهوميٍّ آخر(الهدف/ المجرد)، حيثُ "تقوم الاستعارةُ على إسقاطٍ لترسيمةِ الميدان المصدر على

---

(1) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص157

(2) يُنظر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص 235

الميدان الهدف»[1]، وتنبغي الإشارة إلى أنّ الإسقاط هنا إسقاطٌ جشطالتيّ، إذ يُنظر للترسيمة من زاويةٍ كليّةٍ شموليّة، فلا معنى للجزء إلا بالنظر إلى الكلّ، ففي الكل ما في الأجزاء وأكثر. [2]

إنّ فهمنا للأشياء ينبني من خلال تشابهات طرازيّة، وتلك المشابهات نُقيمها من خلال مقْوَلات نسقنا التصوري[3]، وهذا يعني أنّ المقولة تتم من خلال نظرة تدرّجية، تتجه من الكلّ إلى أجزائه وعناصره؛ فالمقولة جشطالتية بالضرورة[4]، وقد أشار الباحثان إلى أن المقولة جشطالتية؛ لما تتحكّم فيها من ثلاثة أبعادٍ طبيعيّة، هي: بعد إدراكيّ، أساسه تصور الشيء بواسطة جهازنا الحسي، وبعد وظيفي، أساسه تصورنا لوظائف الأشياء، وبعد غرضي، أساسه استخدامنا الممكن للشيء؛ فإن المقولة هي جشطالت لها هذه الأبعاد. [5] ونحن إنما نقيم تلك المشابهات الطرازية للأشياء من خلال مقولاتنا التصورية، المحكومة بتلك الأبعاد الإدراكية والوظيفية والغرضية.

---

( ١ ) محمد الصالح البوعمراني، السيميائية العرفانية، الاستعاري والثقافي، مركز النشر الجامعي ـ تونس، ط، ٢٠١٥م، ص٣

( ٢ ) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ٦٩

( ٣ ) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص١٥٣

( ٤ ) يُنظر: إبراهيم بن مراد، المقولة الدلالية في المعجم، ص ٢٢

( ٥ ) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، المرجع السابق، ص١٦٥

وتتجه الاستعارة العرفانية إلى تقويض النزعتين الموضوعية والذاتية، في فهم(المعنى)، تقويضًا بنّاءً، فليس العقل المتعالي وحده قادرا على التوصّل إلى المعنى، وليست الآليات الخيالية وحدها تقوم بذلك الدور؛ لذلك فإنّ الاستعارة التصورية، تجمع ما بين الذاتية؛ لعنايتها بالآليات الخياليّة، والموضوعيّة؛ لما يستوجبه العقل من عمليّاتٍ ذهنيّة[1] . فيكون المعنى(صادقًا) بإحالته لا على موضوعٍ في الواقع الخارجي، بل إنّ فهم الصدق إنما يتم من خلال الإسقاط الاستعاري، حيث يتطلّب، ذلك الإسقاط الاستعاري، فهمَ شيء من نوع معين من خلال شيء من نوع آخر[2] .

ولتأسيس نظرية في الفهم والصدق من خلال الاستعارة فإنّ الباحثَين يضعان شرطًا مركّبا، حيث لن تكون هذه النظرية كافية إلا إذا توفر هذا الشرط، وهو يتمثل في أمرين: ١، إدخال عنصر الفهم البشري في تحديد الصدق. ٢، تتأسس نظرية المعنى والصدق على نظرية الفهم[3] . إذ إنّ نظرية الفهم البشري هي التي تمنح المعنى وتجعله

---

( ١ ) يُنظَر: وسيمة مصمودي، المقاربات العرفانيّة وتحديث الفكر البلاغيّ، ص ص ٨٦ ـ ٨٧

( ٢ ) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، المرجع السابق، ص١٧١

( ٣ ) يُنظر: عمر بن دحمان، نظرية الاستعارة التصوريّة والخطاب الأدبي، رؤية للنشر ـ القاهرة، ط١، ٢٠١٥م، ص ٨٧

صادقا، ومن ثمّ فإنّها تنقض ما ذهبت إليه النظرية الموضوعية من أنّ المعنى يكون صادقا دون أن يكون للفهم البشري أي دور. [1]

ومن أهمّ خصائص الاستعارة التصورية هو ما يمكن تسميته بـ «تقنية التبئير» والإضمار؛ وذلك لِما تمتلكه النسقية الاستعارية مِن سمةٍ إضماريّة، وهي نسقيةٌ تقوم على آليتي الإخفاء والإظهار، حيث إنّ الإسقاط الاستعاري يُظهر مظاهر تصورية، ويُخفي مظاهر أخرى، كما يمكن لتصور استعاري تبئير مظهر واحد[2]، وهذا يعني أنّ الاستعارة التصورية هي أداة تأويلية، يتم من خلالها فهم الكلام عبر إسقاطات تبئيرية تكشف لنا عن كيفية اشتغال ذهن المتكلّم؛ مما يفتح آفاق النص أمام القارئ ليستكنه الذات الشاعرة وكيفية مقولتها لهذا الكون وأشيائه.

فالاستعارة وفق تقنية التبئير هي أداة للفهم والتأويل، لأنّ الاستعارة لا تنشأ في عبارة المتكلم إلاّ بعد أن تمر بفترة زمنية عبر اللاوعي في

---

( ١ ) فصّل الباحثان في كتابهما الاستعارات التي نحيا بها، القول في أهمية إدراج الفهم البشري في تحديد الصدق، وذلك تحت تساؤل: لماذا الاهتمام بنظرية الصدق؟ ، ونقضا عناصر الفهم في نظرية الصدق الموضوعية الأرسطية، وفنّدا كثيرا منها لعدم موافقتها للنظرية التجريبية، وأثبتا أنّ المعنى لا يكون صادقا، إلا بإدراج الفهم البشري التجريبي المجسدن. يُنظر: الاستعارات التي نحيا بها، ص ص ١٦٣ ـ ١٨٠

( ٢ ) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص٢٩

نسقيّة تجريبية،، كما ناقش ذلك جونسون في نظرية الدمج، ثمّ تظهر على هيأة استعارة مجسدنة قائمة على أسسٍ تجريبية مُسبقة. إنّ ركيزة المعرفة التجريبية المجسدنة هي من أهم أسس الاستعارة التصورية، فهي تبرر لنا كيفية نشوء تلك الإسقاطات والمجالات التصورية بصورة لاواعية، وقد أكّد المؤلفان «لايكوف» و«جونسون» أنّ ‹‹هذه الأسس التجريبية وحدها هي التي تستطيع أن تجعل من الاستعارات أداة للفهم››[١]

فالإنسان يحيا بالاستعارات، ويُنشئ روابطه الاجتماعية، ويفهم هذا العالَم، ويُعبر عن مكنوناته، كل ذلك عن طريق الاستعارة، فتصوراتنا الذهنية هي تصورات استعارية في الأساس، ولمّا كانت الاستعارة كذلك فهي إذن أداة فكر في المقام الأول، فبها يفكر الكائن البشري، ومن خلالها يفهم الأشياء ويُمقول عناصر الكون وأجزاءه، ولكونها أداةَ حياةٍ وفكر فإنّ العرفانيين لا يُعنون بالجانب اللغوي في تأويل الاستعارة التصورية.

غير أنّ المؤلفَينِ يلفتان النظر إلى أنّ الحياة للاستعارات تتمثل في علامتها الوحيدة، وهي أنه بالإمكان توسيعها في الثقافات الفرعية؛ لتلعب دورا مهما في تشكيل نسقنا التصوري، فليست الاستعارات الميتة من قبيل(رِجل الكرسي) تُسهم في تشكيل النسق التصوريّ،

---

( ١ ) يُنظَر: المرجع نفسه ، ص٣٩

بل إنّ الاستعارات الحيّة القائمة على أسس تجريبية وتخييلية، سواء كانت عادية أو إبداعيّة، هي التي تُشكّل النسق التصوري للكائن البشري، فالاستعارات بها نحيا إذا كانت تُبنْين طريقة تفكير جديدة في أذهاننا حول هذا الكون وعناصره. [1]

وقد تنكّبت الاستعارة التصورية عن الإرث البلاغي الكلاسيكي الذي يحتفي بقدر كبير بالجمالية اللغوية، وتُركّزُ على أهمية جانب الفكر والمعرفة للاستعارة، فهي «لا ترتبط باللغة أو بالألفاظ، بل على عكس ذلك، فسيرورات الفكر البشري هي التي تعد استعارية في جزء كبير منها»[2]، وعدم ارتباطِها باللغةِ يعني أنّ ثمةَ نقلةً نوعيةً للاستعارة من الدائرة البلاغية الجمالية وهي دائرة ضيقة، إلى دائرة أكثر رحابة وهي الدائرة الفلسفيّة، فالاستعارة حيلة فلسفية نفهم بها ونحيا.

ويذكر المؤلفان أنّ للاستعارة نوعين:

١. وضعية، وهي تبنين النسق التصوري العادي لثقافتنا الذي تعكسه لغتنا اليومية.

---

( ١ ) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص٧٥

( ٢ ) المرجع نفسه، ص٢٣

٢. خيالية إبداعية، وهذه تعطينا فهمًا جديدًا لتجربتنا، وتعطينا معنى جديدا لماضينا ونشاطنا اليومي[1] . فالوضعية هي استعارات يومية مألوفة تبيّن النسق العادي للثقافة، بيد أنّ التخييلية هي إبداعية، يُنشئها المتكلم وفق تصورات تجريبية سابقة، ويقوم من خلالها بخلق استعارات جديدة، وهي استعارات لا تستعمل في بَنْيَنَةِ نسقنا التصوري العادي، بل تكون طريقة جديدة للتفكير في شيء معين[2]، فهي إبداعية لكن ليس من حيث الجانب اللغوي والتركيبيّ، وإن كان أي تغيير في الجملة سواء في رتبة الكلمات، أو المفردات نفسها، سيؤثر على معنى الجملة، كما أثبت ذلك «بولنجر»(Bolinger)[3]، ولكنه إبداعٌ في الجانب التصوري حيثُ تم الربط ما بين مجالات متغايرة وغير متجانسة في الوهلة الأولى، فهي إبداعية فكرية لا لغوية!

غير أنّ ما ذهب إليه المؤلفان من إقصاء للجانب اللغوي في الاستعارة، فيه نظر؛ ذلك أنّ اللغة هي الحاملة لذلك الفكر، وأنّ التراكيب اللغوية خاضعة لمعايير عدة، منها الموقف النفسي والذهني للمتكلم، فتنشأ الاستعارة لديه في بنية تركيبية يفرضها

---

(١) يُنظَر: المرجع نفسه، ص١٤٥

(٢) يُنظَر: المرجع نفسه، ص٧٤

(٣) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص١٤١

الموقف النفسي والذهني، والسياق اللغويّ، ومقتضى الحال؛ لذلك فإنّ إهمال التركيب اللغوي والجمالية الشعرية للاستعارة قد يُفقد النظرية العرفانية جانبا تأويليا مهما في فهم الاستعارة والإسقاطات العابرة بين المجالات التصورية.

نذكر في هذا المجال أنّ ثمة إضافة على نظرية «لايكوف» و«جونسون» التصورية للاستعارة، قدّمها «زولتان كوفكسيس»((Zoltan Kovecses، وتتمثل في جانبين مهمّين، هما: ١، الاهتمام بإبداعية الاستعارة، وهي إبداعية شعرية لا تظهر فقط في إبداعات الشعراء، فأحاديثنا اليومية مليئة باستعارات شاعرية مستحدثة. ٢، الاهتمام بالسياق في فهم الاستعارة وتأويلها، فلا يمكن فهم الإسقاطات الاستعارية بعيدًا عن سياق التلفظ. [١] وإن توسيع النظرية التصورية أمر تحتمه مراجعة الأفكار، وتطورها، فدراسة الاستعارة العرفانية تتطلب التأمل المعرفي في اللغة والتركيب والسياق التلفظي والقصدية التي يرمي إليها المتكلم؛ لذلك فإننا سنقترب قليلا في هذا المبحث من جمالية الشعرية العرفانية للاستعارة التصورية، ودور التركيب اللغوي في التعبير عن الموقف النفسي الذريعي.

---

( ١ ) نقلاً عن: محمد الصالح البوعمراني، الاستعارات التصورية وتحليل الخطاب السياسي، كنوز المعرفة ـ الأردن، ط١، ٢٠١٥م، ص ص ٢٠ ـ ٢١

أمّا أنواع الاستعارة التصوّريّة، وفق رأي «لايكوف» و«جونسون»، فهي ثلاثة:

١ ـ الاستعارة البنيويّة Structuralism metaphor: وهي قائمةٌ على بنينة التصور في الذهن حيثُ «إنّ النسقيّة نفسها هي التي تسمح لنا بالقبض على مظهر من مظاهر تصوّرٍ ما عن طريق تصوّرٍ آخر»[١] ـ ولا يُراد بالبنيوية هنا ذلك الاتجاه الفلسفي واللغوي الذي أرسى دعائمه «فرديناند دي سوسير» ـ حيث ذهب إلى أنْ لا شيء يتميز قبل البنية اللغوية ـ وأنّ اللغة خاضعة لنظام الإشارة ـ وأنّ العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية[٢] ـ بل المراد بالبنيوية هنا أنّ الاستعارة هنا تنسخ بنيةً في بنية أخرى ـ فيُبنينُ الذهنُ بنيةَ مجال الهدف المجرد/ الحب مثلاً من خلال بنية المصدر/ السفر.

٢ـ الاستعارة الاتجاهية أو الانتحائية Orientational metaphor: حيثُ «تُمدنا الاتجاهاتُ الفضائيّة ـ مثل: تحت ـ فوق ـ وأمام، خلف، وأعلى، أسفل، ومركزي،

---

(١) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص٢٩

(٢) يُنظر: ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي ـ المغرب، ط٣، ٢٠٠٢م، ص ص٦٨ ـ ٦٩

هامشي، وقريب، بعيد، بأساسٍ غنيٍّ جدا لفهم التصوّرات بواسطة الاتجاه»[1]

٣ ـ الاستعارة الأنطولوجيّة Ontologiecal metaphor: [2] و ((تُستخدم الاستعارات الأنطولوجيّة لفهم الأحداث والأعمال والأنشطة والحالات، إنّنا نتصوّر الأحداث والأعمال، استعاريًّا باعتبارها موادّ، والحالات باعتبارها أوعية»[3]، فبالاستعارة نفهم كينونة الأشياء، من خلال التجربة الجسدية.

والجدير بالملاحظة أن الفصل بين هذه الأنواع الاستعارية الثلاثة هو فصل نظري، يعسر تطبيقه بصرامة، فلا توجد استعارة بنيوية مثلا ليست بأنطولوجية، وهذا ما تنبّهَ إليه مؤخرًا الباحِثانِ «لايكوف» و«جونسون» في مراجعتهما لكتابهما(الاستعارات التي نحيا بها)،

---

( ١ ) جورج لايكوف ومارك جونسون، المرجع السابق، ص٤٥

( ٢ ) الأنطولوجيا هي الوجودية، ومفهوم الوجودية هو وجود الإنسان والأشياء من حوله، حيث يُحقِّق الإنسانُ ذاته من خلال إمكاناته الوجوديّة، وقد أشار هايدجر ومن بعده غادامير بعدم الاكتفاء بالظواهر الماديّة بل ثمة أصول فكرية وروحية لها، وحجتهما في ذلك أن لكلّ إنسانٍ إحساسًا بالوجود، بل إن الهرمنيوطيقا وهي عملية التفسير ما هي إلا ّمعرفةٌ بالوجود، فالوجود يتضمن دائمًا عمليّة تفسير دائبة. يُنظَر: محمد عناني، المصطلحات الأدبيّة الحديثة، الشركة المصرية العالمية ـ لونجمان، ط٣، ٢٠٠٣م، ج٢، ص١٢٠

( ٣ ) جورج لايكوف ومارك جونسون، المرجع السابق، ص٤٨

حيث قاما بإضافة(تذييل) في طبعة لاحقة من هذا الكتاب، أوضحا فيه بعض التصحيحات، ومن ذلك أنّهما بيّنا أنّ هذا التقسيم لأنواع الاستعارة لا يخلو من تَكَلُّفٍ؛ ذلك أنّ كلَّ الاستعارات بنيويّة تنسخ بنياتٍ في بنيات، وكلّها أنطولوجيّة تخلق كيانات المجال الهدف، والعديد منها اتجاهيّة؛ وما أوقعهما في هذا التقسيم المُصطَنَع أنهما، كما ذكرا، لم يقفا بعْدُ على عمق الاستعارة الأولية. [1]

ولا يفوتنا أنْ نُشير إلى أنّ «عامر الحلواني» في كتابه الموسوم بـ (المنوال المنهاجي والرهان العرفاني)[2] قد توصّل إلى أن الفصل ما

---

( ١ ) يُنظَر: جورج لايكوف و مارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبدالمجيد جحفة، دار توبقال ـ المغرب، ط٣، ٢٠١٨م، ص٢٧٢( التذييل )

( ٢ ) صدر هذا الكتاب عام ٢٠٠٩م، في حين أنّ كتاب «لايكوف» و«جونسون»،( الاستعارات التي نحيا بها ) حين أعيد طباعة ترجمته العربية عام٢٠٠٩م طبعةً ثانية، لم يُدرِج فيها المترجمُ «جحفة» الملحقَ أو التذييل الذي ذكر فيه الباحثان أهم النقاط التي راجعا فيها كتابهما بعدما ناف على العقدين من الزمن منذ صدور طبعته الأولى الأصل ١٩٨٠م، ـ يُذكَر أن «جحفة» أدرج ذلك التذييل في الطبعة الثالثة للترجمة عام ٢٠١٨م ـ ، كما أنّ الباحث «عامر الحلواني» اعتمد الطبعة الأولى الأصل مرجعًا من مراجع دراسته، وكذلك الطبعة الأولى للنسخة المترجمة ١٩٩٦م، وبناءً على ذلك فإنّ توصّله إلى قضية تداخل الاستعارات وتفاعلها، وإلى صعوبة الفصل الصارم بين تلك الأنواع الاستعارية، يُعدّ سبقًا في الدراسات العربية حول الاستعارة التصورية، حيث أثبتَ أنّ ''الاستعارة التصورية تتأبّى على الفهم خارج=

بين هذه الاستعارات الثلاث هو أمرٌ متعذرٌ في التطبيق، ورأى أنّ الاستعارة الأنطولوجية تخترق كلاًّ من الاستعارتين البنيوية والاتجاهية، وتمثل قطبًا مركزيا؛ لذلك عدّها ميزان ثبات في فهم الاستعارة التصورية في أشعار الهذليين، وألفى أن ثمة تفاعلاً بين الاستعارة البنيوية والاستعارة الأنطولوجية، وكذلك بين الاستعارة الاتجاهية والاستعارة الأنطولوجية[1]؛ ولعل ما توصّل إليه «الحلواني» يُعَد سبقا في الدراسات العربية للاستعارة التصورية، في التأكيد على مركزية البعد الأنطولوجي في الاستعارتين البنيوية والاتجاهية، فكل الاستعارات إن بنيويةً أو اتجاهيةً لها كينونة محدّدة، ولولاها لم نفهم تلك الاستعارة بشكل جيد.

ومع كوننا نذهب إلى العلاقة التفاعلية، إلاّ أنّ الفصلَ النظريّ مهمٌ في أحد جوانبه، ويتمثل ذلك في القدرة التأويلية لكل نوع من تلك الأنواع الاستعارية الثلاثة، فلكل واحد منها همٌّ يرمي إليه، فالاستعارة البنيوية تكشف لنا عن كيفية بنينة الأنساق المجسدنة في الذهن، والاستعارة الاتجاهية تمنحنا فهم الأشياء من خلال تمركز أجسادِنا، والاستعارة الأنطولوجية نفهم من خلالها كينونة الأشياء، باعتبارها موادّ أو أوعية.

---

=العلاقة التفاعلية" بين الاستعارات. يُنظر: عامر الحلواني، المنوال المنهاجي والرهان العرفاني، ص ١٤٦

( ١ ) يُنظر: عامر الحلواني، المنوال المنهاجي والرهان العرفاني، ص٦٣

## ١ـ تداخل الاستعارات:

ممّا تجدُرُ الإشارةُ إِلَيْهِ أنّه بعدَ الوقوفِ على ديوان اللزوميّات بالتفكيكِ والتحليلِ والتركيب والتأويل في ضوء المقاربةِ العرفانية، ألفينا أنّ الاستعارةَ البنيوية تمثّل خيطًا واصِلاً مَوصولاً، فَهِيَ تخترقُ الاستعارةَ الأنطولوجية، والاستعارةَ الاتّجاهيّة/ الانتحائيّة، وتتفاعلُ معهما، بل لا يمكن الفصلُ بينها وبين النوعينِ الآخَرين، بل إنّ هذه الاستعارات الثلاث متداخلة بشكلٍ كبير، فالاستعارة البنيوية حين تبنينُ نسقًا في الذهن إنما تُبنينه من خلال تمركزنا الجسدي(الاستعارة الاتجاهية)، وتمنحه كينونة ذات كيان مادي في فهمنا(الاستعارة الأنطولوجية) .

إنّ الاستعارة الكبرى، التي بدت لنا في لزوميات أبي العلاء المعري، هي الاستعارة التصورية(العقل إمام)، إذ تبدو بوصفها مستوى مَقْوَليًّا أعلى تتناسل منه عديدُ الاستعارات في المستوى المقوليّ الأدنى. فالمستوى المقولي الأعلى، ويتمثّل في الاستعارة التصورية الكبرى: (العقل إمام)، يتضمن معلوماتٍ شاملةً تخوّل للإسقاط أن يكون أكثر ثراءً واتساعًا بما يحويهِ من معلوماتٍ عن المستويات الأساسيّة أو الدنيا من المقْوَلة، أو ما يُسمّى بالمستوى الأدنويّ من المقولة، بحيثُ يجري الإسقاط ما بين المجال التصوري المصدر والمجال التصوري الهدف.

وفيما يلي نحاول الوقوف على تلك المستويات الأساسية والدنيا من المقولة من خلال تفاعل الاستعارات وتداخلها،والكشف عن كيفية اشتغال ذهن المعري ونسقية تصوراته الذهنية ومقولاته للأشياء وفهمه لها.

## التفاعل البنيوي الأنطولوجيّ الاتجاهي

## للاستعارة التصورية الكبرى(العقل إمام):

إنّ الاستعارةَ البنيويّةَ لبنية(العقل إمام) هي التي سمحت لنا بالقَبْضِ على مَظهرٍ تصوري(الهدف/ العقل) عن طريق مظهرٍ تصوريٍّ آخر(المصدر/ إمام)، وذلك من خلال بَنْيَنَة ذلك التصَوُّرِ في الذِّهن، وألفينا أنّ هذه الاستعارة البنيويّة لا تنفك متفاعلةً مع كل من الاستعارة الاتجاهيّة التي ترتبط بالفضاء وبالتمركز الجسديّ، والاستعارة الأنطولوجيّة، ويتمّ فيها إسقاطُ ترسيمةٍ ماديّةٍ/ (المصدر/ إمام) على ترسيمة مُجرّدةٍ/ (الهدف/ العقل)، ونلحظُ مثلَ ذلك التفاعل البنيوي الأنطولوجيّ الاتجاهي في الأمثلة التالية من شعر أبي العلاء:

- حيث يصفُ العقلَ بصفةٍ من صفات الـ(إمام)، فالإمام يشير إلى الخير والرحمة في كل الأوقات والأمكنة، إذ يقول: [الخفيف]

يـرتَـجِـي الـنـاسُ أن يـقـومَ إمـامٌ نـاطقٌ في الكتيبـةِ الخرســاءِ[1]

كَـذبَ الـظـنُّ لا إمـامَ سِــوى الـعَـقْـ ـلِ مشيرًا في صُبحِهِ والمَساءِ

فإذا ما أطَعْتَهُ جلبَ الرحـ ـمَةَ عِنْد المسيرِ والإرسـاءِ

(١) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ص ٧٩ ـ ٨٠

- العقلُ يُنبئُ ونبوءته صحيحة: [السريع]

أنْبَأنَا اللبُّ بِلُقيَا الرّدَى فالغوثَ مِن صِحّةِ ذاكَ النَّبَأْ[1]

- ومن سمات هذا العقل أنْ يُحاول تهذيب الناسِ: [الكامل]

واللبُّ حاولَ أَنْ يُهَذِّبَ أهلَهُ فإذا البريّةُ ما لها تهذيبُ[2]

- العقلُ مبينًا الهدى: [الطويل]

يقول لك العقلُ الذيْ بيَّنَ الهدَى إذا أنتَ لم تدرأْ عدوًّا فدارِهِ[3]

وعند إمعان النظر في التصوّر المفهومي لدى الشاعر في ترسيمه لمفهوم العقل، نلحظ أنّه قد أسقط المستوى المقوليّ الأعلى(العقل إمام) على تناسباتٍ من المستوى المقوليّ الأدنى، وذلك في مستوى التأويل في العبارات الموضّحة في الجدول التالي:

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٨٤

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ١٢٦

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ١٨٦

| الميدان/ المصدر | الميدان/ الهدف | العبارة | المستوى |
| --- | --- | --- | --- |
| إمام | العقل | العقلٍ إمام | القاعديّ |
| إمام | عقل | لا إمام سوى العقل | الفرعيّ |
| مُنبئ | اللب/ العقل | أنبأنا اللب | |
| المُهذِّب/ مُعلِّم الأخلاق | اللب/ العقل | واللب حاول أن يهذب أهله | |
| موضّح الهدى ومُبيّنُه | العقل | العقل الذي بيّن الهدى | |

حيثُ تمثّلُ مفردة «العقل» مستوى قاعديًا أعلى من المَقْوَلة، تتضمّنُ عددًا من المقولات الأساسيّة من قبيل العقل، اللب، الفكر وما إليها، وكذلك تمثل المقولة التصورية «إمام» مستوى مَقوليًّا أعلى، إذ تتضمّن عددًا من المقولات الأساسيّة من قبيل مبيّن الهدى، منبئ بالصدق، مُهذِّب، وما إليها، وبِجَرَيان الإسقاط ما بين المجالين(العقل و إمام) في المستوى المقوليّ الأعلى فإنّه يسمح بتوسيع الإسقاط ما بين المجالين في المستوى المقولي الأدنى ليشمل(لا إمام سوى العقل)، (أنبأنا اللب) وما إلى ذلك.

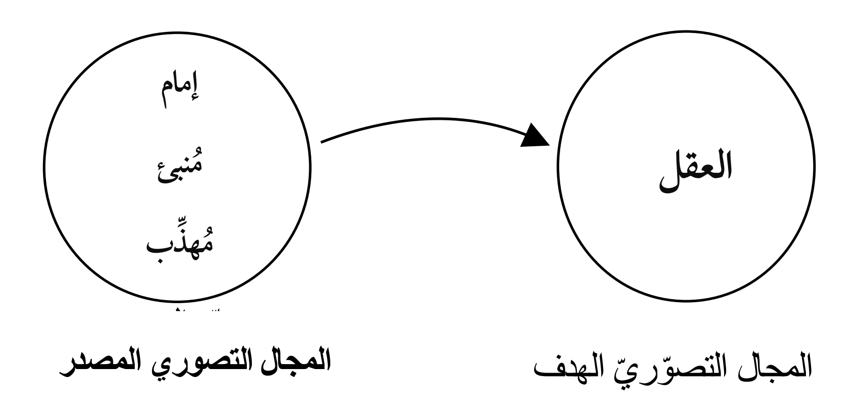
وقد سطّر «لايكوف» مبدأً عامًّا يحكم الإسقاط، في قوله: «تُستَعمل المقولاتُ العُليا في الإسقاط المفهوميّ ما بين المجالات؛ ذلك أنّ مستوى المَقولة الأعلى يتضمَّنُ المعلومات الشاملة بوجهٍ يضمنُ إسقاطًا أكثر ثراءً من المجال المصدر على المجال الهدف، بما يتضمّنه من معلومات عن المستويات الأساسيّة أو الدنيا من المقولة»[1]، وإنّ هذا الإسقاط المقولي يكشف لنا عن أمر في غاية الأهمية وهو: كيف يمقول المعري الأشياء؟ حيث نلحظ أنّ مقولته هنا هي مقولة طرازية لا تقوم على مبدأ الشروط الضرورية والكافية، بل على التشابهات الأسرية، وفق مبدأ «روش»، فالعقل هنا هو إمام ومنبئ ومهذب ومبيّن. هذه المقولة الذهنية قامت على نسقية كبرى جشطالتية يتجلى فيها العقل بوصفه إمامًا، ومن ثم فإنّ المستويات الدنيا من المقولة هي إسقاطات تتضمن معلومات المستوى الأعلى للمقولة وهي معلومات شاملة جشطالتية لاذريّة.

فالاستعارةُ البنيويّةُ، كما بدت هنا، تتأسّس على التجربة الماديّة، مما يشي برغبة الإنسان في فهم العالم وأشيائهِ عن طريق ما هو ملموسٌ وفيزيائيّ، وقد اتّضحَ ذلك من خلال فهْمِ المعرّي لمفهوم العقل/ المجرّد، عن طريق ما هو ماديّ وفيزيائيّ(الإمام، المُنبئ،

---

(١) الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص ١٤٦

المُهذِّب، المبيّن للهدى)، هكذا يُسقط الشاعر ميدانًا ماديّا على آخر مجرّد، كما يوضّحه الشكلُ التالي:




وتجدر الإشارةُ إلى أنّ البَنْيَنَةَ هنا ليستْ مرتبطةً باللغةِ، بل بالذهن؛ لأنّها تحدث في مستوى عرفانيّ تجريديّ أبعَد، وهي ليستْ تمثيليةً للعبارات اللغويّة أو التركيبيّة، وليستْ تمثيليّةً للعالم الخارجيّ[1]، فهيَ بنينةٌ قارّةٌ في الذِّهن، ويتمّ فيها إسقاط ترسيمة على أُخرى، أو فهم مجالٍ ما من خلال مجالٍ آخر ماديّ. وقولنا أنها ليست تمثيلية للغة، يعني أنّ اللغة ما هي إلا مُجلّيةٌ للبنينة الذهنية، وأن الفكر أسبق من اللغة، وهي ليست تمثيلية للعالم الخارجي، فإحالة الاستعارة هنا ليست على الشيء في الخارج، بل الإحالة هنا تكون على كيان ذلك الشيء كما يتصوّره المعري. فالاستعارة إذن تمثيلية

---

(١) يُنظَر: وسيمة مصمودي، المقاربات العرفانيّة وتحديث الفكر البلاغيّ، ص ١٥٢

لتصورات الذات الشاعرة وفهمها للأشياء وفق تمركزها الجسديّ ومقولاتها التصورية.

أمّا الاستعارةُ الأُنطولوجيّة فلا يمكن فصلُها عن الاستعارة البنيويّة، فالبَنينةُ الذهنيّة تبدو بنينةً ماديّةً أنطولوجيّة، وإسقاطًا لمجالٍ مادي على آخر أكثر تجريدًا وتعقيدًا. وإنّ تأويلَ الاستعارة الأنطولوجيّة لفهم وضعٍ معيّن، هو بمثابة فرض بنية الكيان/ الماديّ على ذلك الوضع/ المجرّد[1] . وإن كان لايمكن فصلها عن الاستعارة البنيوية، فإنّه كذلك لايمكن فصلها عن الاستعارة الاتجاهية، حيثُ إنّ استعارة(العقل إمام) تفرضُ على العقل/ المجرّد بنيةَ كيانٍ/ ماديٍّ، تتضمّنُ بدايَةً، كما هي للإمام في انطلاق توجيهاته، واتجاهًا ومسارًا ومسافةً تمتدُّ على المسار، وبروزًا في وسط الفضاء، وكل ذلك يتأتّى من خلال التمركز الجسديّ وبنينة فهمه التصوري للأشياء بنينةً ذهنيةً؛ ممّا يؤكّد ذلك التفاعلَ ما بين الاستعارة البنيوية والاستعارة الأنطولوجيّة والاستعارة الاتجاهية.

إن الاستعارات الأنطولوجية، كما أكّد «لايكوف» و«جونسون»، تمدنا بأساس فهم آخر، إذ إن فهم التجارب عن طريق الكيانات والأشياء يسمح لنا باختيار عناصر تجربتنا ومعالجتها، باعتبارها كيانات أو مواد، وهذا ما يُتيح لنا مقولتها وتجميعها، حيث نُمَقْوِل

---

( ١ ) يُنظَر: عمر بن دحمان، نظرية الاستعارة التصوريّة والخطاب الأدبي، ص٢١١

عناصر تلك التجربة على شكل الكيانات والمواد[1] . ومن ينعم النظر في استعارات المعري الأنطولوجية يجده قد أسقط كيانًا ماديا على الهدف المجرد، فكان لتجربته البشرية أثر في مقولة دال(العقل) على شكل كيان مادي(الإمام، المنبئ، المبيّن)، وهذا الفهم لدالّ العقل المجرد، لدى المعري، يؤكّد ما تبنّته النظرية العرفانية من أهمية دور الجسد البشري في تشكيل المعرفة، وينقض، في الآن نفسه، ما رمت إليه النزعة الموضوعية من أن معنى الشيء ليس للجسد أو للفهم البشري المتمركز على الجسد دخل في تحديده.

وللتشخيص personification دور رئيس في مقولة استعارات المعري الأنطولوجية، فهذا النوع من الاستعارات «يسمح لنا بفهم عدد كبير ومتنوع من التجارب المتعلقة بكيانات غير بشرية عن طريق الحوافز والخصائص والأنشطة البشرية»[2]؛ حيث سمحت لنا هذه الاستعارات بفهم دال(العقل) عن طريق فهمنا لبعض الأنشطة البشرية لكيان(الإمام)، فهو في الذهنية المسلمة يدعو إلى الرشد والهداية والخير، وهذا ما يبرر لنا نشوء عبارات المعري في شعره: (أنبأنا، حاول أن يهذب أهله، بيّن الهدى)، وهي عبارات مستقاة من

---

( ١ ) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبدالمجيد جحفة، دار توبقال ـ الدار البيضاء المغرب، ط٢، ٢٠٠٩م، ص٤٥

( ٢ ) يُنظَر: المرجع نفسه، ص٥٣

الخصائص البشرية للإمام، فالعقل يُنبئ، والعقل يحاول التهذيب، والعقل يبيّن الهدى، وهذه كلها استعارات تشخيصيّة.

والمتمعّن في استعارات العقل لدى أبي العلاء يلحظُ انبناءَ فكره ونسقه التصوّري، في محاولةِ فهمِهِ لذلك الهدف المجرّدِ والمعقّد(العقل)، عن طريقِ ما هو ماديٌّ فيزيائيٌّ وهو المصدر(الإمام)، فهمًا جشطالتيًّا، ويُسقطُ كثيرًا من الترابطات أو الإسقاطات من مجال المادّة على مجال التجرد، إسقاطًا استعاريا لا واعيًا، ويتّضحُ ذلك في استعاراته الفرعيّة في مستوى المَقولةِ الأدنويّ، حيث يبدو كيف تتناسل المقولة العليا في تمثلات المستوى الفرعي

| الهدف | المصدر | | | |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| العقل/ اللبّ | إمام | مُنبئ | مُهذِّب | مُبيِّن |
| العقل عند المعري | إمام في علو شأنه | ذو نبأ صادق ويجب اتباعه | يهذب أهله لعلهم يهتدون | يوضّح الهدى لمن يطلبه |

إنّ هذا الفهمَ البنيويّ الأنطولوجيّ للعقل يعنيْ فرضَ بنية كيانِ الإمام فرضًا إدراكيًّا كليًّا متعدّد الأبعاد(جشطالتيًّا)، وإسقاطَ تلك البنية على ذلك الهدف المجرّد(العقل)، فالعقلُ كما في تصوّر

الشاعرِ وإدراكِهِ هو كالإمام في نقائه وسموّه في مسيرته، فجاءَت استعاراتُه مُنبنيَةً على تلك التجربة الحياتيّة، فأخذَ يصوّرُ قيمة هذا العقل بناءً على تجربته وفهمه لقيمة الإمام في قومه، من كونه مُعَلّما للأخلاقِ تارةً، ومن كونه يُلجَأُ إليه عند الملمّات، وأنّه الهادي إلى الخير والرحمة، فأسقط الشاعرُ تلك الترسيمة من مجالٍ مفهوميّ ماديّ على مجال مفهوميّ مجرّد.

فالاستعارةُ، كما لاحظنا في أبيات المعري، هي أداة مفهمةٍ وتمثيل للمفاهيم وتصوّر للعالم، يعمّ كل مظاهر الفكر ما اتّصل منها بالمفاهيم المجرّدة وبالمجالات الأساسية من قبيل الزّمن و الأوضاع والمكان والعلاقات والأحداث والتّغيّر والجعل وما إليها[1] . فتصوّر المعري للعقل انبنى من خلال الاستعارة العرفانية ليعمّ مظاهر الفكر والمجالات الأساسية، حيث يبدو أن الاستعارة التصورية الكبرى(العقل إمام) تناسلت في عديد الاستعارات الدنيا وبعبارات مختلفة، وكون الاستعارة أداة مفهمة يعني أنها خاضعة للفهم البشري المتأسس على الخبرة الجسدية، وفي هذا تقويض لما ذهبت إليه النزعة الموضوعية التي ترى أن المعنى لا يرتبط بالإدراك المجسدن، وأن العقل وحده قادر على كشفه، بيد أنّ الاستعارة

---

( ١ ) يُنظَر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٢٣٥

العرفانية تؤكّد أنّ المعنى وفهمه خاضعان للخبرة المجسدنة والمركزية الجسديّة.

هكذا قد فهم المعري(العقل) عبر إسقاطات منطق المجال المصدر؛ لذلك فليس مجانبًا للصواب أن توصَف استعاراته هنا بأنها صادقة؛ «لأنّ الاستعارة تُبنيِنُ التجربةَ ذاتها»[1]، حيثُ تنشأ العبارة اللغوية، بعد التجربة المجسدنة، نشوءًا لا واعيا، فتظهر في استعاراتٍ عابرة للمجالات؛ ممّا يؤكّد نظرية الذهن العرفانيّة التي تنأى بالاستعارة من قيود الجمالية اللغوية لتنقلها إلى أحضان الفكر والفهم، فالاستعارة هي أداة فكرٍ في المقام الأول ثم تنشأ لغويًّا؛ وهذا ما يبرر لنا كيفية فهم المعري لكيان العقل فهمًا طرازيًّا قاعديا لمشابهات خبَرَها بينه وبين كيان الإمام؛ حيث «تتأسس الاستعارات الأنطولوجية القاعدية على علاقات نسقية داخل حقل تجربتنا»[2]، فتنشأ بصورة لاواعية لتبيّن لنا كيفية تفكير الذات الشاعرة وفهمها للأشياء.

إنّ استعارة العقل إمام، تبيّن لنا الركائز الثلاث الأهمّ لمظاهر الذهن، حسب «لايكوف» و«جونسون»، وهي: اللاوعي المعرفي، وتجسد الذهن، والفكر الاستعاريّ، حيث لايمكن دراسة تلك الاستعارة التصورية الكبرى إلا من خلال هذه الركائز الأساسية،

---

( ١ ) جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص١٢١

( ٢ ) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص٧٩

وهذا ما اتضح لنا من خلال استعارات المعري وأنّها نشأت طرازيا في الذهن أولا في مرحلة ما قبل لسانية ثم تشكلت في عبارات لغوية بصورة عفوية لاواعية؛ مما يكشف لنا عن طبيعة فكر المعري وأنه استعاري بالدرجة الأولى، وللفهم البشري المجسدن دور في تشكيل ذلك الفكر الاستعاري.

## ٢ـ العقل تصوُّرًا فضائيًّا فيزيائيًّا

إنّ الاستعارة الاتجاهية قوامها المركزية الجسدية، فبجسد الإنسان يتحدد الاتجاه في هذا الفضاء الرحب، فتصورات مثل فوق، تحت، أمام، خلف، أعلى، أسفل، إلخ، تمدنا بفهمٍ جيدٍ لنسقنا الإدراكي بواسطة الاتجاه، فنحن ندرك كثيرا من التصورات من خلال الاتجاه المجسدن، بل إنّ جلّ تصوراتنا الأساسية حول الكون والأشياء، كما برهنت النظرية العرفانية، إنّما هي تابعةٌ «لاستعارة أو لمجموعة من الاستعارات ذات التوجيه الفضائي»[١]، كما أنّ لكل استعارة فضائية نسقيةً داخلية، تتحكم في تصوراتنا الفضائية.

هذا التوجيه الفضائي الناتج عن هذا الفهم الاستعاري انبنى على أسس تجريبية، منحته التماسك والانسجام والقصدية، ونأت به عن الاعتباطية[٢]. فليست هذه الاستعارات الاتجاهية قائمة على الاعتباطية والعشوائية، بل هي مركزية في ذهننا، ومبرّرة من خلال تمركزنا الجسديّ، فنفهم، مثلاً، الفخر والعزة من خلال الاستعارة الاتجاهية، فحين نقول: (رأسُك عالٍ، لقد وصلت إلى القمة)، فنحن نفهم تينك الصفتين بأنهما في الاتجاه الأعلى(الفخر والعزة

---

( ١ ) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص٣٧

( ٢ ) يُنظَر: عبدالعالي العامري، عن أسس الاستعارة الفضائية، مجلة اللسان العربي، تونس، ع٧٨، ٢٠١٧م، ص ٢٤٥

فوق)، هكذا ينبني فهمنا الاستعاري على أسس تجريبية خبرناها في حياتنا البشرية.

وقد اتخذ العقل في مواطن عدّة من شعر اللزوميات تصورا فضائيا اتجاهيا، قائما على الفهم الخطاطي لصورة الاتجاه. والخطاطة schema، كما حدّدها «مارك جونسون»، هي نموذج متكرر في حياتنا وهي شكل أو انتظام تتسم به نشاطاتها، وتبدو لنا هذه الخطاطة بوصفها بنى ذات دلالة نفهمها من خلال تجاربنا، وحركاتنا الجسدية في الفضاء، وتفاعلاتنا الإدراكية مع الأشياء، إنّ خطاطة الصور هي بنى لتنظيم تجربتنا وفهمنا، فهي مسارات مفهومية مبنينة ما قبل العبارة اللسانية[١] . ومن هنا تأتي أهمية الكشف عن الفهم الخطاطي لصورة العقل؛ لما تدلّ عليه من تنظيم للتجربة والإدراك، فالخطاطة تخدم أسًّا عرفانيا هو جسدنة الذهن، وأن الفكر يشتغل على التجربة الجسدية وعلى الإسقاط الاستعاري[٢]؛ مما يسم الخطاطة بأنها إطار للفكر واشتغاله.

فصورة العقل الفضائية في اللزوميات ترتكز على التجربة والمركزية الجسدية، وهي صورة حركيّة، فكيان العقل كيانٌ حركي له مسار ومركز واتجاه. وقد عُدّت الصورة Image، وهي مفهوم يعود إلى

---

( ١ ) يُنظر: مارك جونسون، الجسد في العقل، ضمن كتاب: صابر الحباشة،( مسارات المعرفة والدلالة ) ، كنوز المعرفة ـ عمّان، ط١، ٢٠١١م، ص١٢٢

( ٢ ) ينظر: الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص ١٧١

علم النفس الجشطالتي، من المفاهيم المهمة التي وظفها العرفانيون لبيان الأنشطة الجسدية، ومن خصائصها: الحركة، فهي تصوريا كيان قابل للحركة له موقع ومسار واتجاه[١]، فالعقل نشاط جسديّ؛ لما يتسم به من حركة فيزيائية وثقافية.

إنّ العقل، بوصفهِ تصوُّرًا فضائيًّا فيزيائيًّا مُنبنيًا من خلال المركزية الجسدية، يتخذ في لزوميات المعرّي عدة صور اتجاهية، تندرج كلها ضمن خطاطة الصورة Image schema، إذ إنّ هذه الخطاطة هي إحدى البنيات المضمرة للعلاقات الفضائيّة الاتجاهيّة[٢]، وقد أشار «لايكوف» و«جونسون» إلى أنّ تصورات العلاقات الفضائية تقع في مركز نسقنا التصوري، وأنّ لها بنية داخلية تتكون من خطاطة الصورة، وإلى أنّ هذه الخطاطة تُبنْيِنُ في بعض الحالات أنسقةَ العلاقات الفضائية عبر إسقاطات جسدية ترتكز بشكل واضح على الجسد البشريّ، وأكّدا كذلك على أنّ تكوين تصورات المستوى القاعدي تعتمد على الجهاز الحركيّ البيولوجي، والإدراك

---

( ١ ) يُنظر: محمد الصالح البوعمراني، الفضاء وتمثيل بنى اللغة والخطاب، مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية - مصر، مج٣، ع١، ٢٠١٨م، ص ص٦٦ - ٦٧

( ٢ ) يُنظَر: عمر بن دحمان، نظرية الاستعارة التصوريّة والخطاب الأدبي، ص١٧٤

الجشطالتيّ، والتخيّل الذهنيّ، والتوجّه الجسديّ[1] .

إنّ خطاطات الصورة في اللزوميات ترتكز على مقولات قاعدية، يبدو فيها العقل كيانًا مقدسا له حركيته الفيزيائية في تجربة المعري، تلك التجربة السابقة(الماقبل لسانية)، ثم وبصورة لاواعية انبثقت استعاراته وعباراته اللغوية منبنية على المركزية الجسدية للذات المتلفظة، وتبرز تلك الخطاطات في صور عدّة، من أهمّها:

## ٢ ـ ١. الصورة الأولى[2] :

**خطاطة المركز، والأطراف** Center، periphery schema

العناصر البنيوية الأساسية لهذه الخطاطة هي: وحدة، مركز، طرف. والمنطق الأساسيّ لها: أنّ الأطراف تابعة للمركز قائمة عليه ولا يمكن عكس ذلك[3] . وتتخذ الصورة الأولى لهذه الخطاطة شكلين رئيسين، أما الأول: فهو التصور المقولي للنسق الاستعاري الاتجاهي العموديّ، حيثُ تبدو صورة(فوق، تحت، أعلى، أسفل) هي الصورة البارزة، ويتجلى فيها جسد الشاعرِ مركزًا اتجاهيا يقبع

---

( ١ ) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ص٧٢ ـ ٨٠

( ٢ ) استقينا الأشكال والرسوم التوضيحية الثلاثة للصورة للأولى مع بعض التصرّف، من: عامر الحلواني، المنوال المنهاجي والرهان العرفاني، الاستعارة التصورية في أشعار الهذليين، ص ص١١٠ ـ ١١١

( ٣ ) ينظر: الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص ١٧٠

ما بين العلو والدنوّ، وهنا تنكشف لنا علاقة جسد الشاعر بكيان العقل، وهي علاقة ذات تصور عموديّ، حيث يقول: [الطويل]

لعمْرُكَ ما غادرتُ مَطْلِعَ هضبةٍ      مِنَ الفِكْرِ إلاّ وارتقَيتُ هِضابَها [1]

فالشاعر يضع من جسده نسقًا اتجاهيًّا يقع بين مسارين متعاكسين، فهو يطلع إلى هضبة الفكر، فهي أعلى، وهو أسفل منها، ثمّ يتجاوزها ليرتقي هضابها المتشعّبة لتكون هي أسفل وهو أعلى منها، ولم يتأتَّ هذا التصوُّر المقولي إلاّ من خلال التخيل الذهني الاستعاريّ، والإدراك المجسدن، وهكذا ارتبط مُتَصوَّر الفكر لدى المعرّي في وعيه وفي الأسس التجريبية، بالفوقية والعلوّ(هضبة من الفكر) . ويُمكنُ تمثيلُ هذه الاستعارة الاتجاهيّة بالترسيمة التالية:

أ. التصوّر المَقْوَليّ للنسق الاستعاريّ الاتجاهيّ العمودي

الأعلَى = هضبة الفكر

نسق اتجاهي عكسي = مقابل جسد الشاعر والعقل/الفكر

الأسفل = هضبات الفكر(ارتقيت)

---

( ١ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ١٣٧

هكذا تتأسّس الاستعارة التصورية الاتجاهية بناءً على مركزية جسدية وتخييل ذهني تجريبي، (فالفكر أعلى) له هضاب متعددة، وكما أنّ هذه المركزية الجسدية أسست لاستعارة اتجاهية، فهي كذلك تؤسس لاستعارة أنطولوجية قوامها فكرة البحث عن معرفة الذات في هذا الكون. فإذا كانت الاستعارات الأنطولوجية، كما أوضح «لايكوف» و«جونسون»، تمدنا بأساس فهم التجارب عن طريق الكيانات والأشياء، فإنّ العقل/ الفكر لدى المعري يبدو مجسدنًا ذا علوٍّ (هضبة=جبل) يغادره الشاعرُ ليرتقي هضبة أخرى أعلى منه. فالذات الشاعرة هي ذاتٌ تبحث عن كينونتها بالارتقاء في هضبات الفكر. إنّ هذا التصوّر الأنطولوجي الاتجاهي العموديّ هو تصور مقوليّ طرازي، تمت فيه مقولة الفكر بالعلوّ والارتقاء، وقوام هذه المقولة مركزية جسد الشاعر ومقابلتها لناحيتي العلو والدنوّ.

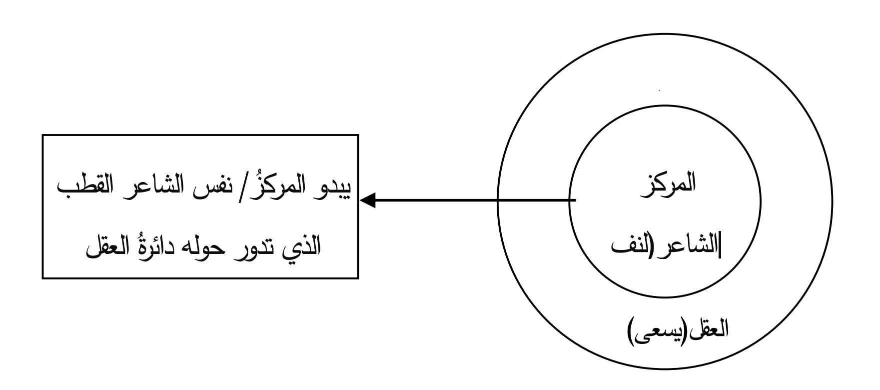
وأما الشكل الآخر لصورة خطاطة المركز، والأطراف، فهو التصور المقولي للنسق الاستعاري الاتجاهي الدائري، وفيه نجد مركزًا يُحاط بأطراف وأطر من كل النواحي:

**ب، التصوّر المَقْوَليّ للنسق الاستعاريّ الاتجاهيّ الدائريّ**

ويتفرّع هذا التصوّر المقوليّ الاتجاهي الدائريّ بدوره إلى تصوّرين ثانويين، أمّا التصور الأوّل: ففيه يبدو نفس الشاعر مركزًا يحيطُ بها إطار العقل: [البسيط]

والعقْلُ يسعى لنفسي في مصالِحِها    فما لطبعٍ إلى الآفاتِ جذَّابِ [1]

إنّ نفس الشاعر هنا تبدو المركزَ والقطب الذي تدور حوله دائرة العقل، فالعقل(يسعى) في مصالح تلك النفس، ويحيط بها، إذ إن من سمات العقل: السعي في مصالح الناس، وتهذيب الطبائع، وهنا تتأسس استعارة اتجاهية(ذات مسار واتجاه = العقل يسعى)، وقوام تلك الاستعارة جسد الشاعر وما يحيط به من إطار العقل وسعيه الدؤوب في مصالح النفس، (فالعقل ساعٍ للخير)، ويمكن توضيح هذا التصور المقولي من خلال الرسم التالي:




وتعد استعارة(العقل ساعٍ للخير) استعارة فرعيّة تولّدت عن الاستعارة التصورية الكبرى(العقل إمام)، إذ إنّ هذه الاستعارة الكبرى تتحكّم في نسق الشاعر ولاوعيه الاستعاريّ، لتمنح تفكيره انسجامًا انعكس على عباراته الاستعارية الفرعية، حيث انبنى ذلك

---

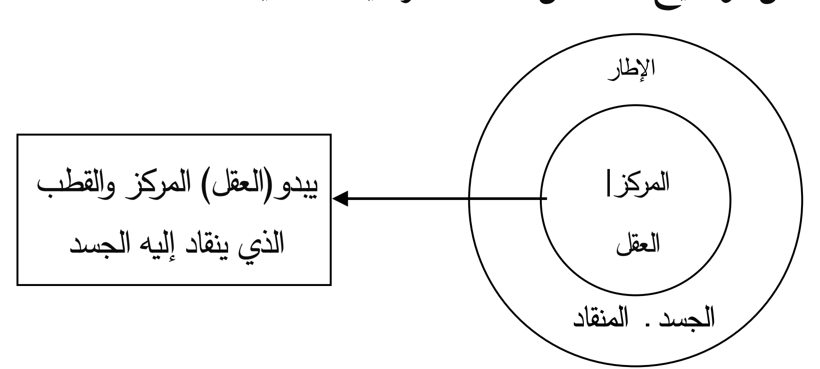
(١) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ١٨٤

التصور المقولي لاستعارة العقل من خلال مركزية جسد الشاعر والتخييل الذهنيّ التجريبي.

وأما التصوّرُ الآخر: ففيه يبدو العقل مركزًا يحيطُ به إطارُ ذات الشاعر ونفسه: [الوافر]

عليكَ العقلَ فافعَلْ ما رآهُ جميلاً، فهوَ مُشتارُ الشِّوارِ [1]

إنّ العقل في هذا النصّ يبدو مركزًا يتبعه الطرف/ الجسد، وينقاد إليه، ويمتثل لأوامره، (عليك العقل)، فهو(مشتار الشوار= مُجتني المشورة)، حيث يتبدى العقل كيانًا مجسدنا ذا حكمة ورأي صائب. ويمكن توضيح ذلك من خلال الترسيمة التالية:




إنّ استعارة(العقل رجل حكيم) تُحيلنا على الاستعارة القاعدية الكبرى(العقل إمام)؛ وهذا ما يبرر لنا نسقية ذهن الشاعر وفكره الاستعاري، حيث تبدو الاستعارات الاتجاهيّة في تجربة أبي العلاء

(١) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٢، ص ٢٢٠

المعري مع أشيائه الفيزيائيّة مصدرًا مهما يمدنا بالأساس الذي تحكّم في فهمه وإدراكه للكون وللأشياء، كما تعدّ تلك الاستعارات الفضائية كذلك مصدرًا لأسسٍ استعاراتٍ أُنطولوجيّة، مدارها على فكرة السعي لفهم الذات وفهم الوجود، وفهم المجرّدِ عن طريق ما هو فيزيائيّ اتجاهيّ، وقد تأتّى ذلك من خلال إسقاط صورةٍ على صورةٍ أخرى، كما ألفينا ذلك من خلال خُطاطة المركز والأطراف.

### ٢ـ٢.٠ الصورة الثانية: خطاطة الربط Link schema:

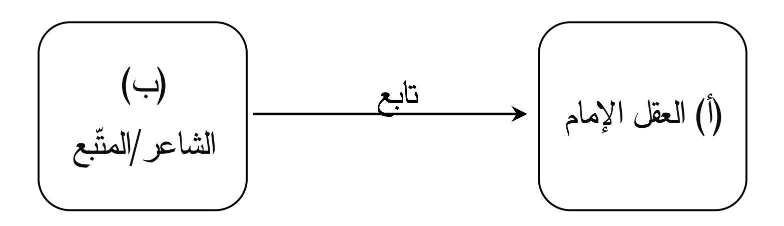
العناصر البنيوية لهذه الخطاطة: وحدتان(أ) و(ب) ـ ورابط بينهما، والمنطق الأساسيّ لها هو: «إذا ما ارتبط(أ) بـ (ب) كان(ب) مقيّدًا بـ (أ) وتابعًا له»[١]، إذ إنّ العلاقةَ هنا فيها تقييد وتبعيّة، فأحدهما تابع للآخر. ويتجلى هذا المنطق الخطاطي في التصور المقولي لاستعارة العقل لدى المعري، حيث يبدو العقل إمامًا يتبعه الشاعر(ما إمامي سوى عقلي)، وينفر من أفهام بني الدنيا الصدِئة، حيث يقول: [الطويل]

لقَدْ صَدِئتْ أفهامُ قومٍ فهلْ لها صِقالٌ ويَحتاجُ الحُسَامُ إلى الصَّقْلِ؟[٢]
وكَمْ غرَّتِ الدُّنْيَا بَنِيها وساءَني مع النّاسِ مَيْنٌ في الأحاديثِ والنَّقْلِ
سأتبعُ مَنْ يدعو إلى الخيرِ جاهدًا وأرحلُ عنها ما إمامي سِوَى عقْلِي

هنا تبدو علاقة العقل بوصفِها كائنًا ماديًّا، مع ذات الشاعر وجسده، علاقة ترابطية، إذ يتجلى العقل(الإمام) (أ) ارتبطَ به جسد الشاعر وفكره(سأتبع) (ب)، فكانَ جسده وهواهُ(ب) مُقيّدًا بذلك الكيان

---

( ١ ) الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص ١٧٠
( ٢ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٢، ص ٤٧٠



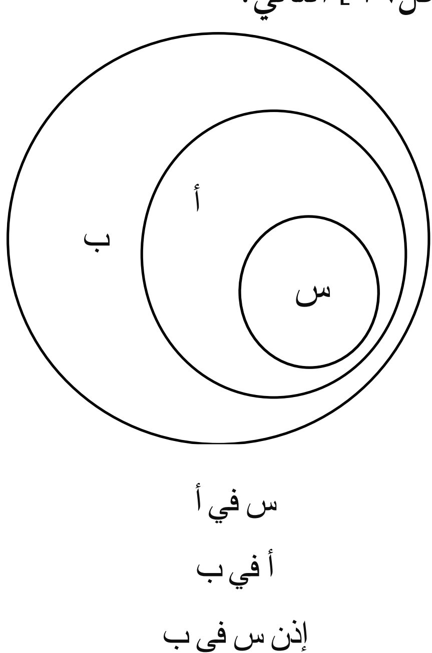

السامي/ الإمام(أ) وتابعًا له، دونَ شُعورٍ من(ب) أو إرادة. ويُمكنُ تمثيل ذلك من خلال خُطاطة الربْط التالية:

قد بدا لنا أنّ خطاطةَ الربطِ تتخذُ من خلال وحدتَيْها(أ) و(ب) اتجاهًا أُفقيًا(يمينًا) أو(شِمالاً) مقابلَ جسدِ الشاعر وعلاقته بالعقل(الإمام)، حيثُ صوّر الشاعرُ العقل على أنّه يدعو إلى الخير، وأنه(الإمام) الذي تجب ملازمته. هكذا تبدو الاستعارة الاتجاهية تمدنا بأساس لكيفية فهم الشاعر لكيان العقل فهما يتّكئ على أسس تجريبية مجسدنة وتخييلية استعارية.

**٢، ٣، ٠٣ الصورة الثالثة: خطاطة الوعاء Container schema:**

يبيّن «لايكوف» و«جونسون» العناصر البنيوية لخطاطة الوعاء، وهي: داخل، خارج، حدّ. ويؤكّدان على كونها بنية جشطالتيّة، لايُنظر فيها للأجزاء على حدة، بل إنّ الأجزاء لا معنى لها دون الكل، وأنّ في الكل ما في الأجزاء وزيادة. فلا يوجد داخل بلا خارج وحدّ، ولا يوجد خارج بلا داخل وحد، ولا يوجد حد بدون داخل وخارج، فهنا لابد من النظر إلى الكل. وهذه البنية طوبولوجية Topology أو مطّاطيّة قابلة للتوسع والتقلّص دون أن تتبدّل،

بمعنى أن الحد يمكن أن يوسّع أو يُصغّر، أو يُقلّص أو يُحرّف، ويظل مع ذلك حدا لخطاطة وعاء. (1) ويمكن تصوّر هذه الخطاطة من خلال [الشكل ١٩] التالي:




س في أ

أ في ب

إذن س في ب

[الشكل ١٩]: منطق خطاطة الوعاء

إنّ التجربة الجسديّة تتمثّلُ أجسادَنا على أنّها أوعية تتضمّنُ أشياء من الأحاسيس والمشاعر(2) والإدراكات، «فأجسادُنا هي إمّا أوعيةٌ، أو موجودة داخلَ أوعية، وعناصر الوعاء هي الداخل والخارج

---

(١) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ٧٣

(٢) يُنظر: الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص ١٦٨

**والمحيط»[1]، فخطاطة الوعاء لها أساس فيزيائيّ هو التجربة الجسديّة، والفكر الاستعاري المجسدن؛ مما يبرهن على صدق دعوى العرفانية من كون الأفكار فيزيائية وليست مجردة محضًا، فأجسادنا، وهي أوعية أو داخل أوعية،، تبني تصوراتنا للأشياء على أساسٍ ماديّ تجريبيّ، ومن ذلك قول الشاعر مثلاً: [الكامل]**

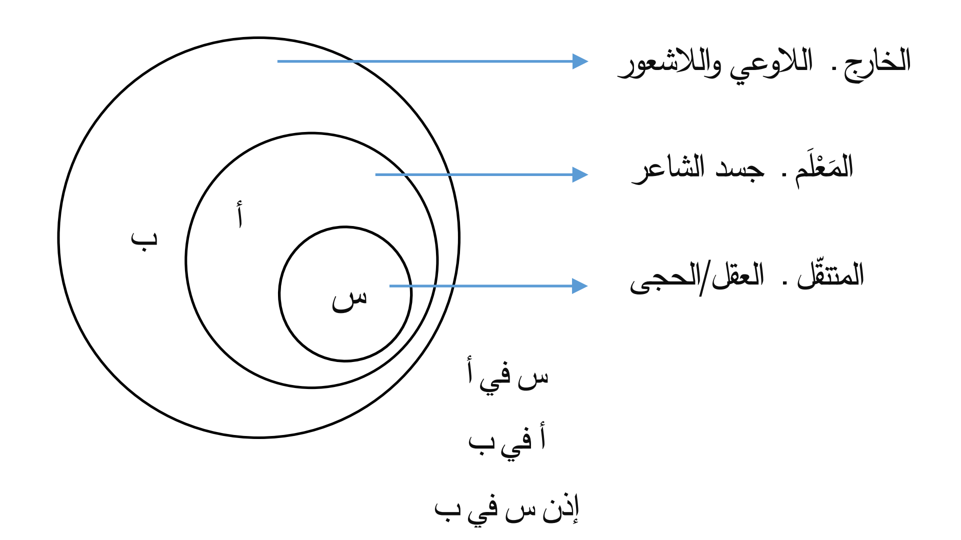
قدْ قيلَ إنّ الروحَ تأسَفُ بعْدَمَا   تنأى عن الجسَدِ الذي غَنِيَتْ بِهِ[2]
إنْ كانَ يصحَبُها الحِجَى فلعَلَّها   تدريْ وتأبَهُ للزَّمانِ وعَتْبِهِ
أوْلَى فَكَمْ هَذَيَانِ قومٍ غابرٍ   في الكُتْبِ ضاعَ مِدادُهُ في كُتْبِهِ

**فجسدُ الشاعرِ هنا يبدو وِعاءً، (خارجًا) يحوي(داخلَه) العقلَ/ الحِجى؛ و(يُحيط) به اللاشعور واللاوعي، فإذا كان(س) في(أ) وكانَ(أ) في(ب) فإنّ(س) في(ب)، وعلى ذلك فإذا كانَ العقل منتقلًا داخلًا في وعاء جسد الشاعر، وإنّ جسدَ الشاعر يبدو موجودًا داخلَ وعاءِ اللاشعور، فإنّ العقل/ الحجى في وعاء اللاشعور واللاوعي.**

---

(١) وسيمة مصمودي، المقاربات العرفانيّة وتحديث الفكر البلاغيّ، ص ١٤٤

(٢) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ١٩٧




ففي خطاطة الوعاءِ يتمّ تسليط الضّوءِ على ما بداخل الخطاطة، وعلى البنية التي تعيّن حدود الداخل على أنّها معلم، والشيء المنتقل إلى الداخل بوصفه

منتقلا[1]، فجَسَدُ الشاعرِ هو مَعْلَمٌ، داخله انتقل العقل، حيثُ يوضعُ هذا المنتقلُ(العقل) بالمعْلَمِ(الجسِدِ) في دائرةِ(اللاشعور) واللا إرادة، فيُصبحُ العقل موجّهًا ومُسيَّرًا. هكذا استخدم الشاعرُ تصورات العقل بصورةٍ لا واعية، فجعلَ الحجى داخلاً متغلغلاً في جسدِه يمنح الروح المعرفة والدراية(فلعلها تدري وتأبه للزمان)، وهذا ما يؤكّد «أنّنا نستخدم تصوّرات العلاقاتِ الفضائيّةِ بصورةٍ لا واعيةٍ، ونفرضها عبر نسقنا الإدراكي والتصوّري»[2]، وقد استخدم

---

( ١ ) يُنظر: عمر بن دحمان، نظرية الاستعارة التصوريّة والخطاب الأدبي، ص ١٧٦

( ٢ ) جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ٧٣

الشاعر نسقًا ذهنيا يتمثل في الاستعارة القاعدية(العقل إمام) حيث تحكّمت هذه النسقية الداخلية في تفكير الشاعر واستعاراته الفرعية، فغدا الحِجى لديه مانحًا للدراية والفهم، وقد تم هذا الإسقاط بصورة لاواعية.

نلحظ مِن خلال خُطاطة الوعاء أنّ الاستعارة الاتجاهيّة انبثقت من تجربةٍ ومعرفةٍ يحدّدها الجسدُ والسياقات الثقافيّة، فالجسدُ(داخل # خارج ) في آن واحد، فهوَ وعاءٌ(خارج) يحوي الداخل/ العقل، وهو (داخلٌ) موجودٌ في وعاءِ(اللاشعور) الخارجيّ. إذ تعدُّ الاستعارات الاتجاهيّة الفضائيّة(الداخل، الخارج، المحيط) مصدرًا رئيسًا لأسسِ استعاراتٍ أنطولوجيّة، حيث تمّ إسقاطُ مجالٍ ماديٍّ فيزيائيّ، عاش الشاعرُ تجربتهُ،، على مجالٍ أكثر تجريدًا وتعقيدًا، فأسقط مجال الإنسان الذي يمنح المعرفة على مجال الحجى، فالإسقاط هنا ليس مفهوميًّا فحسب، بل هو إسقاط صورة(1)، أيْ تمّ ما بيْنَ صورتين. أو بين بنيتين، بنية الاستعارة الفرعية(الحجى مانح للدراية)، وبنية الاستعارة التصورية القاعدية(العقل إمام) .

هذه الاستعارة الأنطولوجية تكشف لنا عن أساس فهم الشاعر للمجردات(الحجى/ العقل) على أنها كيانات وأشياء مادية(مانح للدراية/ إمام) . وإنّ الدلالة العرفانية للاستعارة الأنطولوجيّة، كما

---

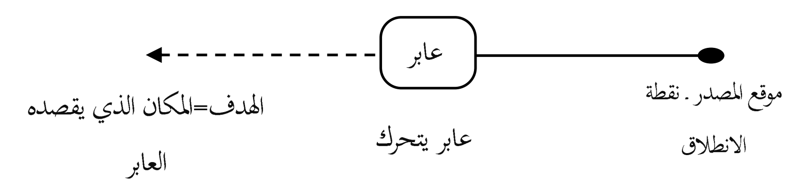
( ١ ) الإسقاطُ ـ حسب لايكوف وجونسون ـ نوعان: إسقاطٌ مفهوميّ يجري بين مجالين مفهوميّين، وإسقاط الصورة يجري ما بين صورتين. يُنظر: الأزهر الزناد، نظريات لسانيّة عرفنيّة، ص ص ١٥٧ ـ ١٥٨

بدت هنا، تتخذ من الاستعارة الاتجاهية مَقوَلةً يقيسُ عليها أبو العلاءِ فهمَه للأشياء والعالم، وعليها ينهض فهمه للكون ولنفسه، من خلال المركزية الجسدية والتخييل الذهني الاستعاري.

**٢ ـ ٤٠. الصورة الرابعة:**

**خطاطة المصدر ـ المسار ـ الهدف** Source ـ path ـ goal schema

منطق هذه الخطاطة: أنّ العابر ينطلق في زمن معين وفي اتجاه معين في مسار قد تعيقه بعض العراقيل ـ قاصدًا نقطة وصول معينة، قد يصل إليها وقد لا يصل، هذه الخطاطة طوبولوجية topological كذلك، فهي مطاطيّة، وبالإمكان توسيع ذلك المسار أو تقليصه ومع ذلك يظل مسارا، مادام ذلك المسار خياليا وليس ذا كيان مادي في العالم الخارجيّ، إنها تُتَصور ذهنيا، كما يمكننا أن نسلّط الضوء على نقطة معينة أو ما يسمّى بالمَظْهَرَة profiling في هذا المسار[١]، ويمكن توضيح هذه الخطاطة من خلال [الشكل٢٠] التالي:




[الشكل٢٠]: منطق خطاطة المصدر ـ المسار ـ الهدف

---

( ١ ) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ٧٤

وإنّ لهذه الخطاطة منطقا فضائيا أساسه التمركز الجسديّ، فعندما يقول المعري[1] : [الكامل]

طُرْقُ العُلا مجهولةٌ فكأنّها صُمُّ العَدائدِ ما لها أَجْذارُ[2]
والعقلُ أنْذرَنا بما هو كائنٌ في الدَّهْرِ ثمَّ تشَعَّبَ الإنذارُ

فإننا نجده يصف طرق العلا بأنها مجهولة، وأنّ العقل ينذر لعلّ الناس تهتدي إلى الوصول إلى تلك الطرق. إنّ مفهوم العلا انبنى من خلال التمركز الجسدي، فلا معنى للعلا بدون الجسد، فبأجسادنا ندرك ما هو أعلى وما هو أسفل. إذ إنّ هذه التجربة الجسدية أسقطها الشاعر على مفاهيم مجردة، فالعقل سُلّمٌ يُرقى من خلاله إلى طرق العُلا.

إن الانطلاق من المصدر إلى الهدف، في هذه الخطاطة، تم بالمرور على مسلك طرفاه بداية ونهاية، لتحقيق الأهداف المنشودة، فيكون(العقل المنذر/ الإمام)، هو المسلك، والهدف أو الغاية المتوخاة هي(معرفة طرق العُلا)، ولا يخلو هذا المسلك من عقبات تتكأّد العابر في محاولته للوصول إلى غايته. والعابر= هو الجسد الذي يحاول الصعود إلى(طرق العلا) وتتكبده عقبات الطريق(مجهولة) . إنّ المَظهرة هنا تتمثّل في(الجسد) العابر ما بين

---

( ١ ) شبّه الشاعر طرق العلا بمفاهيم حسابية رياضية، فهي كأنها( صم العدائد ما لها أجذار ) ، وصم العدائد هي الأعداد الحقيقية( الأعداد غير الجذرية ) التي لا يمكن كتابتها على صورة كسر اعتيادي.

( ٢ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٢، ص ٩٩

المصدر والهدف، مما يعني أنّ التصور الذهني لهذه الخطاطة قِوامه التجربة الجسدية والتخييل الذهني.

لعله قد بدا جليا من خلال توظيف خطاطة الصورة وبعض صورها في مقاربة هذه الأبيات للمعري، أنّ الاستعارة الاتجاهيّة ترتكز على محورية أجسادنا، وعلى تجربتنا المجسدنة، فلا معنى للأمام والوراء، مثلا، دون مركزيةِ أجسادنا، واتضح لنا أنّ الاستعارة الاتجاهية هي ما تمدّنا بأساس كافٍ لمعرفة كيفية تفكيرنا، وإسقاطاتنا الجسدية على الأشياء، كما أنّ هذه الاستعارات الفضائية تعد مصدرًا أساسيًّا لاستعارات أنطولوجية نفهم من خلالها المجردات على أنها كيانات أو موادّ.

وإنّ فهم الشاعر لاستعارة العقل هو فهم خطاطي قائم على اللاوعي المعرفي، إذ إن الذهن توجهه عمليات آلية لا واعية، بصورة سريعة، بوجه يجعل الوعي بها غير مبرر[1] . فاستعارة العقل الخطاطية استعارة حركية من خلال مفهوم(الصورة)، وهذه الاستعارة الخطاطية الحركية، حسب «بارتلات»((Bartlett، [2] ما هي إلا تمثيل لهيأة الجسد في لحظة ما(ما قبل المفهومية)؛ ولذلك لاحظنا التصور المقولي لاستعارة العقل منبنيا على مركزية جسدية ذات اتجاه عمودي حينا وذات اتجاه دائري حينا آخر، وتبين لنا التصور الأفقي لخطاطة الربط الجسدية، وكذلك تصور الجسد على أنّه وعاء يحوي العقل، أو هو داخل وعاء اللاشعور، وأنّ الجسد، كما

---

(١) يُنظر: الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص ١٦٨

(٢) يُنظر: المرجع نفسه، ص ١٦٢

كشفت لنا خطاطة المصدر المسلك الهدف، عابر ما بين تصوّرين ذهنيين مُجسدنين.

إن الخطاطة، كما بدت لنا، بنية ذهنية تنظّم تجربة الشاعر الجسدية، وتُمقوِل الأشياء لديه مقولة طرازية، قوامها تفاعل الاستعارات الاتجاهية الأنطولوجية البنيوية، حيث يُبنين الذهن تصورًا ذهنيًّا أنطولوجيا أكثر تجريدًا، من خلال تصور آخر ذي كيان مادي قائم على تمركز جسدي؛ لذا فإنّ الاستعارة الاتجاهية، كما أكد «لايكوف» و«جونسون»، ليست اعتباطية، بل هي مبررة تجريبيًّا، فمرتكزاتها تُوجد في تجربتنا الفيزيائية والثقافية[1]؛ ذلك «أَنّ بنية تصوراتنا الفضائية تنبثق من تجربتنا الفضائية المستمرة، أي من تفاعلنا مع محيطنا الفيزيائي، والتصورات التي تنبثق بهذه الكيفية تجعلنا نعيش بالطريقة الأكثر جوهرية»[2]، فتصوراتنا أساسها فهمنا التجريبيّ.

---

( ١ ) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص٣٣

( ٢ ) المرجع نفسه، ص٧٧

### ٣ . الفهم التجريبي لاستعارة العقل:

ترتكز النظرية العرفانية عمومًا على ثلاثِ نتائج فلسفيّة كبرى وأساسيّة تتفرّع عنها مبادئ عدّة، وتلك النتائج هي: أن الذهن متجسّد، وأن الفكر لا واعٍ غالبًا، وأنّ التصورات المجردة استعاريّة[١] . هذه النتائجُ الكبرى حدت بالدرس العرفاني إلى تقويض ما ذهبت إليه النزعة الموضوعيّة، حيثُ تتجه هذه النزعة إلى اعتبار الذهن آلة كالحاسوب، تتعامل مع الرموز بوصفها تمثيلات للعالم الخارجيّ، وأنّ الفكر مجرد لا متجسد، وتتكّون التصورات بصورة لا دخل للجسد في بلورتها، فالتجربة البشرية لا تمقول الأشياء، بل تتقوّم بتشكيلات المقولة وفق الشروط الضرورية والكافية.

إلاّ أنّ الفهم التجريبيّ نقَضَ تصوّرات الطرح الموضوعيّ، وقد أوضحَ «لايكوف»[٢] ما أثبتته الواقعية التجريبية للنزعة العرفانية من مبادئ قوّضت بها ذلك الطرح الفلسفي التقليديّ، حيث تؤكّد العرفانية على مبدأ جسدنة الذهن، وأنّ أفكارنا تنشأ من خلال التمركز الجسديّ، وأنّ الرموز(الألفاظ والتمثيلات الذهنيّة) لا

---

( ١ ) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص٣٧

( ٢ ) يُنظَر: جورج لايكوف، نساء ونار وأشياء خطيرة: ما تكشفه المقولات حول الذهن، ص ص٢٣٢ ـ ٣٢٧

تكتسب مقولتها إلاّ من خلال إدراكاتنا المجسدنة لها، فمعنى الأشياء يُحيل على كيانٍ خارجيّ وفق تصوراتنا الإدراكية لها، مما يعني أن مركز أنظمتنا التصورية راسخٌ داخل الإدراك والتجربة الفيزيائية، وأنّ الجسد مركزيٌّ في بناء تصوراتنا لتلك الأشياء، ويُضفي عليها معناها، بل ويُمقول الأشياء ضمن تشابهات أسرية طرازيّة تصورية.

علاوة على ذلك فإنّ الفهم التجريبيّ يتّكئ على القدرة التخييلية للفكر، وهذا يعني أنّ الفكر خياليّ، فالتصورات المجسدنة التي يُنشئها تمركزنا الجسديّ إنّما تستخدم آليات التخييل كالاستعارة والمجاز، فالقدرة التخييلية تجعل المجال التصوري المجرد قابلاً للحدوث، وتمكّن الذهن من تجاوز ما يمكن رؤيته إلى ما وراءه، بيد أنّ القدرة التخييلية لا تستغني عن القدرات العقلية في مقولة الأشياء، مما يتطلب تآزرًا بين القدرة العقلية والقدرة التخييلية الاستعارية لفهم الرموز من ألفاظ وتمثيلات ذهنية.

فالاستعارة التصورية ذات قدرة تخييلية عقلية، تمقول الأشياء اعتمادًا على خلق بنى مشابهة جديدة بين عناصر متباعدة؛ تجعل الأفكارَ والتصورات الذهنية لها تمثيلات داخلية في الدماغ، فتُحيل الأشياء والعناصر لا على موضوعات خارجية فحسب، بل على تصور الفرد وفهمه لذلك الكيان في الخارج. وهذا الفهم الاستعاري متأسس على الإسقاط الموجّه من خلال المجال المادي إلى المجال

المجرد، بالاعتماد على الأسس التجريبية الفيزيائية المجسدنة، فأجسادنا مركزية في إنشاء التصورات أو فهمها، وتجربتنا الثقافية والاجتماعية والتواصلية خاضعة لهذه المقولة الاستعارية، فنحن نتواصل بالاستعارة ونفهم من خلالها كينونة الأشياء بل وكينونتنا.

بيد أنّ الخصائص التجريبية للاستعارة التصورية لا تقتصر على عملية الإسقاط المجسدن الموجه من المادي إلى المجرد فحسب، بل إنّ كل تجربة فيزيائية هي في حقيقتها تجربة ثقافية، فثقافتنا حاضرة باستمرار في التجربة نفسها(١) . إذ إنّ الاستعارة التجريبية لا تنفك عن المحيط الثقافي الاجتماعي للفرد، فكل أنشطتنا العرفانية موجهة نحو الفهم المشترك والتواصل بين الأفراد، أو نحو مبدأ المناسبة، كما صاغه «سبيربر» و«ولسن»، (٢)، وهذا يقتضي أن تُبَنْيِنَ الاستعارة مقولات مشتركة، وتخلق تشابهات طرازية بين عناصر متباعدة.

وقد أشار «لايكوف» و«جونسون» إلى قضية انسجام الاستعارة مع البنى الثقافية، حيث "تنسجم القيم الأكثر جوهرية في ثقافة ما مع البنية الاستعارية لتصوراتها الأكثر أساسية"(٣)، وهذا الانسجام بحد

---

( ١ ) يُنظر: الحبيب المقديني، الاستعارة والكناية في الدراسات اللسانية العرفنية، ص ٤٨١

( ٢ ) يُنظر: جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص٩٦

( ٣ ) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص٤١

ذاته انسجامٌ تجريبي فيزيائيّ خاضع لتمركز الجسد في بناء التصوّرات، إذ لا معنى للشيء دون تمركزنا الجسديّ، فلا الفوقية ولا الدونية، مثلاً، ولا الأمام ولا الخلف إلاّ تمثيلات جسدية، نُسقطها على تصوراتنا بصورة لاواعية، فنصف العزة رفعة(للأعلى)، والذلة انكسارًا وخضوعًا(للأسفل)، وهكذا تبلور التجربة المجسدنة استعاراتنا وأفكارنا.

إنّ استعارة العقل في لزوميات المعري تتخذ طابعًا تجريبيًّا(فيزيائيا)، تتقوّم بالتمركز الجسديّ للذات المتلفّظة، حيث تقول: [الطويل]

أَلَمْ ترَ أنَّ الخيرَ يُكسِبُهُ الحِجَى طريفًا وأنّ الشرَّ في الطبعِ مُتْلَدُ[1]

هنا يُحيل مجال(الحجى/ العقل) في هذا البيت، وهو مجال مجرد أكثر غموضًا، على مجال مادي يدخل ضمن الخبرة البشرية، وهو الرجل الصانع الذي يُلبس الصنعةَ لبوس الجدّة والطرافة، فالحِجى يُكسب الخيرَ الطرافةَ، فيُعلي من شأنه، والجديد/ الطريف ثمين وغالٍ ومرتفع القيمة، فالخير هنا أكسبه الحِجى العلوّ(الخير أعلى)، في حين أن الشيء التليد/ القديم البالي لا قيمة له(الشّرّ أسفل) . هذا الفهم التجريبي الذي قامت عليه هذه الاستعارة، إنّما

---

(١) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ٣٨٧

هو فهم اتجاهي انتحائي يؤكّد على أنّ مركز النظام التصوّري لدى الشاعر منغرس في إدراكه المجسدن والفيزيائي.

إنّ الخير، كما في ثقافة المعرّي الإسلامية العربية، صفة عقلية، يكسبها العقل الرفعة والطرافة، بينما الشر فهو من صفات الطبع؛ لذا فإنّ العقل والطبع هنا ضدّان لا يجتمعان، وقد أكّد هذا المعنى في أبيات عدّة في لزومياته. هذه الثقافة التي استلهمها أبو العلاء من النص الديني والثقافة العربية التي تُمجّد العقل، وتحذر من نزوات النفس وآفات الطبع، أسهمت في تشكيل صورة العقل لديه، إلاّ أنّه أسقط على تلك الصورة مجالات تصورية تجريبيّة.

كما أنّ صفتي الخير والشر تتعلقان بالتفاعل الاجتماعي، وإنّ للتفاعل الاجتماعي أثرًا في تشكيل القدرات العرفانية العامة[1]، فتتشكّل الصورة الاستعاريّة ضمن نسق تجريبيّ متمركز على الجسد داخل المحيط الاجتماعي والثقافي والتواصليّ. وهذا ما بدا هنا من تشكيل صورة الحجى بإسقاط كيان مادي(الرجل الصانع/ أو الصائغ) على تلك الصورة الأكثر تجريدًا.

ويتّضح فهم المعري لاستعارة العقل فهمًا تجريبيًّا، أيضًا، من خلال الاستفادة من النزعتين: الموضوعية؛ باعتبار أن للعقل قدرات عالية

---

(١) يُنظَر: برترام ف. مال، وآخران، الحياة الاجتماعية للعرفان، ترجمة: فرحات المليّح، مجلة المخاطبات ـ تونس، ع١٥، ٢٠١٥م، ص٢٤٠

على المقولة، والذاتية؛ بالتأكيد على القدرة التخييلية في نشوء تلك المقولة، عبر الآليات الخيالية الاستعارية. فنجد استعارة العقل في اللزوميات لها تمثيل مجسدن، فمثلاً: نجده يصوّر العقل على أنّه كيان جسديّ يتمّ حجبه عمدًا ببناء سدّ من حديد دونه، فيقول: [الوافر]

عجبتُ له بنَى بزُجَاجِ راحٍ دُوَيْنَ العَقْلِ سُدًّا مِنْ حدِيدِ [1]

(فالعقل هنا كيان مجسدن) و(العقل وراء السّدّ)، هذا التصوّر التجريبي لم يتم لولا القدرة التخييلة الاستعارية التي مقولت العقل وعقدت مشابهة أسرية بينه وبين الكيان الجسديّ، فالعقلُ جسدٌ محجوبٌ خلفَ ذلك السدّ الحديديّ. إن بنية الخلف/ الوراء والأمام، هي بنية تصورية فضائية تتأسّس من خلال التجربة الجسدية، فلا معنى للوراء والخلف دون مركزية أجسادنا، إذ إنّ تجربتنا الفيزيائية في هذا الكون تجعلنا نعيش بالطريقة الأكثر جوهرية، فنعبّر عن أفكارنا، وهي الأكثر غموضًا، من خلال تصوراتنا الفضائية الفيزيائية التي خبرناها بالتجربة.

إنّ الاستعارة التصورية تتم من خلال ترابطات واقترانات عصبية بين الشبكات العصبية، وهذه الشبكات العصبية تحدد بدورها

---

(١) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٢، ص ١٣

المجالات التصورية[1]؛ مما يعني أنّ البنية العصبية، وهي بنية مجسدنة ضرورةً، هي المسؤولة عن تشكيل التصورات الذهنية؛ وهذا ما يفسّر لنا الفهم التجريبي المتمركز على التجسّد لاستعارة العقل في لزوميات المعريّ. ونلاحظ في النص التالي القدرة التخييلية لدى الشاعر في وصفه العقل بأنّه كالإمام الذي يهدي الناس إلى الرشد، لقاء الطبع المُضِلّ الذي يسحبهم إلى الغيّ، يقول: [الطويل]

عصًا في يدِ الأعمَى يَرومُ بها الهُدى   أبَرُّ لهُ مِنْ كُلِّ خِدْنٍ وصاحبِ[2]

فأوسِعْ بَنِيْ حوّاءَ هجرًا فإنّهُمْ   يسيرونَ في نَهْجٍ من الغَدرِ لاحبِ

وإنْ غيَّرَ الإثمُ الوُجوهَ فما تَرى   لدَى الحَشْرِ إلاّ كُلَّ أسودَ شاحبِ

إذا ما أشارَ العقلُ بالرشدِ جرَّهُمْ   إلى الغيِّ طبعٌ أَخْذُهُ أخذُ ساحبِ

تبدو لغة الشاعر في الأبيات السابقة لغة متشائمة، تدعو إلى العزلة/ هجران بني البشر، فهم ذوو آثام وطباع غويّة، والعقل لديهم في صراع مع ذلك الطبع الآثم. حيث استطاع الشاعر من خلال التصوير التخييلي أن يرسم لنا ماهية العقل، وإنّ البنيات الفيسيولوجية العصبية neurophysiology هي البنيات المسؤولة عن هندسة هذا التصوّر وبناء المجالات لدى الذات المتلفّظة، فتحديد التصورات

---

(١) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ص٩٠ ـ ٩١

(٢) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ١٦٧

يتم بناء على إشارات فيسيولوجية عصبية يطلقها الدماغ بالتآزر مع ما تتضمنه الذاكرة من تجارب وخبرات جسدية.

وقد تم الإسقاط الاستعاري إسقاطًا مجسدنًا تجريبيًّا، حيث أسقط المجال الماديّ/ المصدر(الإمام/ المشير بالرشد)، على المجال الأكثر تجريدًا وغموضًا(الهدف/ العقل)، وفق آليتي الإخفاء والإضمار(التبئير)، فتُجلّي الاستعارة مظاهر تصورية تركّز عليها، مثل؛ سمة التعالي، والهداية، والخير، وتُخفي مظاهر أخرى لا ترمي إليها. وهذا يكشف لنا أن الاستعارة التصورية «تتحقق لسانيا وتصوريا كما تتجسد ثقافيا واجتماعيا وترتبط بالنظام العصبي والجسدي في نفس الوقت.»[1]

إنّ الاستعارة، كما بدت في لزوميات المعري، تنتمي إلى مجال الاستعمال، وهي تستخدم القدرة التخييلية، وتبني مشابهات جديدة قائمة على نظرية المعاني الموسوعية[2]، فللعقل اتساعٌ شبكيّ في معناه التخييلي الذي أطلقه الشاعر، وبناء على ذلك نستطيع استكناه المعنى الاستعاري للعقل من خلال ما يعرف في الدراسات العرفانية بـ (النموذج الشبكي الموسع model Network)، حيث تخزّن

---

( ١ ) الحبيب المقديني، الاستعارة والكناية في الدراسات اللسانية العرفنية، ص ٤٨٤

( ٢ ) يُنظَر: دونالد دفدسن، ما تعنيه الاستعارات، ترجمة: عبدالمجيد جحفة، مجلة أبحاث لسانية ـ المغرب، ع٣١، ٢٠١٤م، ص ص١٣٥ ـ ١٣٧

الكلمات أو التصورات داخل الذاكرة الدلالية بواسطة شبكات تتكوّن من عُجَر وترابطات، أما العجر فتمثل التصورات(تصورات الشاعر نحو العقل والإمام)، وأما الروابط فتحدد علاقتين:

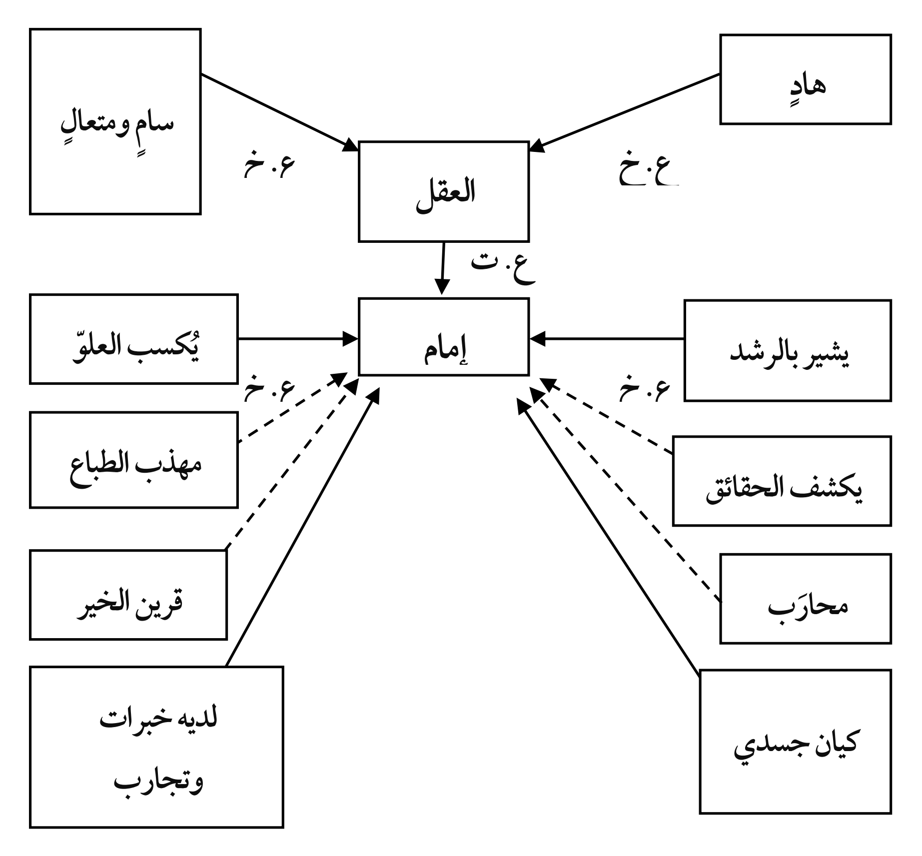
أ- علاقة تحديد(ع. ت)، نمثل لها بـ : «أ هي ب»(العقل هو الإمام)

ب- علاقة خصائص(ع. خ)، نمثل لها بـ : «أ لها السمة س»(العقل له سمات الإمام)

وقد اقترح «عبدالإله سليم» توسيع هذا النموذج ليحوله من بنيته الثابتة إلى بنية قادرة على الانفتاح والتمدد التأويلي، بإضافة ثلاثة خطوط توضيحية، خطوط قصيرة تبرز التحديدات والخصائص الأكثر بروزا، وخطوط طويلة تشير إلى ترابطات ممكنة بين الموضوعات والأوضاع، وخطوط متقطعة وغير مملوءة تترك المجال مفتوحا لقدرات الناس التخيلية، فهي خاضعة لمستعملي اللغة اعتمادًا على معطيات تجريبية وثقافية[1]، وفق النموذج الشبكي الموسع التالي:

---

(١) يُنظَر: عبدالإله سليم، بنيات المشابهة في اللغة العربية، مقاربة معرفيّة، ص ص ١١١ ـ ١١٣




فالعقل، وفق النموذج الشبكي الموسّع أعلاه، تربطه علاقة تحديد بكيان الإمام، هذا الارتباط منح العقل تلك السمات التي يمتلكها الكيان المادي للإمام، ومن تلك السمات خصائص توضّح كيان الإمام بشكل بارز من قبيل الإشارة بالرشد وإكساب العلو والرفعة للأتباع، وثمة خصائص تربط موضوع الكيان بالأوضاع، فالإمام كيان جسدي، يمتلك خبرات وتجارب، وثمة خصائص مفتوحة قابلة للزيادة من قبيل، كون الإمام يسعى لكشف الحقائق، وتهذيب الطباع، ونشر الخير؛ لذا فهو محارب دائمًا. كل هذه السمات

والخصائص التي كشفها هذا النموذج لكيان الإمام، إنّما هي سمات في حقيقتها يمتلكها كيان(العقل) في لزوميات المعري.

إنّ استعارة العقل وتمثلاتها الفرعية في النماذج الشعرية المذكورة، (العقل صائغ/ صانع طرافة)، (العقل جسد محارَب)، (العقل يشير بالرشد)، إنّما تُحيل على بنية الاستعارة التصورية الكبرى(العقل إمام) حيث تتحكّم هذه الاستعارة القاعدية في لا وعي الشاعر، وتُعدّ الخيط الرابط ما بين استعاراته الفرعية المتعددة؛ مما يُشكّل انسجامًا نصيًّا وتماسكا بين أجزاء النصوص والقصائد المتفرقة، فذهن الشاعر مترابط منسجم في تفكيره، وأثّر هذا الترابط الذهني في بناء تلك التصورات الاستعارة الفرعية للعقل.

والجدير بالذكر أنّ استعارة العقل في اللزوميات تمثّل النوع الآخر للاستعارة التصورية،، حسب طرح «لايكوف» و«جونسون»، أي(الاستعارة الخيالية الإبداعية)[1]، حيث أعطتنا استعاراتُ العقل لديه فهمًا جديدًا لتجربة الشاعر؛ فهو نقل الاستعارة الوضعية العاديّة التي تعكس اللغة اليومية إلى مرحلة أسمى من خلال التخييل الشعري، فجاءت استعاراتُه إبداعيّة تعطي معنى جديدا لأنشطته اليومية، ولخبراته التجريبية المجسدنة.

---

( ١ ) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص١٤٥

وإنْ كنا نؤمن بأنّ المنهاج العرفاني قد اكتسى وجاهته المعرفية من تسليمه بنسبية الحقائق، وعدم الاستمالة للذوقيات، والجماليات اللغوية[1]، إلاّ أن ما يجدر الالتفات إليه أنّ لبنائية الأسلوب الشعري أثرًا لا يمكن التنكّر له في بلورة النسق الإدراكي لدى الشاعر، ولا يمكن غض الطرف عن البنية التركيبية، وهي بنية تأليفية دماغية ذهنية بالدرجة الأولى انبنت في صورة نسيج لغويّ بشكل مبرر وليس اعتباطيًّا. وهذا ما سيحاول الموضوع التالي الكشف عنه.

(١) يُنظر: عامر الحلواني، المنوال المنهاجي والرهان العرفاني، ص٥٠

### ٤. الشعرية العرفانية لاستعارة العقل التصورية:

عُنيت نظرية الاستعارة التصورية بدراسة الاستعارة من حيث مظهرها المعرفي، فهي بالدرجة الأولى مرتبطة بهويتنا البشرية، وكامنة في تفكيرنا، ومركزية في أنساقنا الإدراكية، فبها نفكر وبها ندرك الأشياء حيث نخلق مشابهات بين عناصر مختلفة، وبها نحيا ونفهم هذا الكون من حولنا. ولمّا كانت هي كذلك فإنّها، وفق النظرية العرفانية، لا تحفل بالجانب اللغوي، ولا تراها حكرًا على الشعراء والأدباء، بل هي أساسيّة في أنشطتنا وتجاربنا اليومية، ولم تلقِ أي اهتمام للشعرية الجمالية للاستعارة الإبداعية، فهدفها المنشود هو تحويل النظر إليها من ضيق النظرة التقليدية التي قصرتها على الجمالية اللغوية إلى رحابة النظرة العرفانية وفيها تبدو الاستعارة آلةَ تفكير وفهم ومقولة للأشياء.

وقد ذهب كل من «لايكوف» و«جونسون» إلى خطأ النظرة التقليدية، فليست الاستعارة مرتبطة بالخيال الشعري والبلاغي فحسب، وأنها لا تتعلق بالخطابات اليومية، بل على العكس من ذلك، فهي «حاضرة في كل مجالات حياتنا اليومية. إنها ليست مقتصرة على اللغة، بل توجد في تفكيرنا وفي الأعمال التي نقوم بها أيضًا»[1]؛ لذلك فهما لم

---

(١) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص٢١

يُعيرا الجانب اللغوي للاستعارة أي اهتمام في دراستهما، واكتفيا بدراسة ما يُضفيه البعد الفكري للاستعارة من بيان كيفية تفكيرنا ومقولتنا للأشياء، وإدراكنا لتجاربنا الحياتية.

وفي دراسة أخرى قام بها كل من «لايكوف» و«تورنر»،، على الرغم من رفضهما قصْر النظرة التقليدية الاستعارةَ الإبداعية على الخطاب الأدبي فحسب،، أشارا إلى صحّة ما ذهبت إليه النظرة التقليدية من أنّ الاستعارات في النصّ الأدبي هي أكثر جدّةً وابتكارًا من تلك التي نجدها في الأعمال غير الأدبية كالخطابات اليومية مثلا، وبيّنا أن هذه الاستعارات المبتكرة تجعلنا نعيد النظر في تجاربنا وخبراتنا بشكل جديد يغلب عليه التبصّر في جوهر الأشياء. (١)

وقد أشار هذان الباحثان إلى ما يستخدمه الفكر الشعريّ من آلياتٍ تقليدية سائدة ثم يُضفي عليها طابعًا ابتكاريًّا، فالإبداع لديهما مرتبط بالمفاهيم لا اللغة، فللشعراء، حسب رأييهما، أساليب في إبداعاتهم الاستعارية من خلال استخدام الاستعارة التقليدية المرتبطة بالمفاهيم، وهي: التمديد extension، وهو نقل الاستعارة من مجال إلى آخر أكثر ابتكارية. والتفصيل elaboration، وفيه إضافة تفاصيل تملأ الفجوات بطريقة غير مألوفة. والتركيب والجمع combination، وهو أكثر إبداعًا وفيه

---

( ١ ) نقلاً عن: إيلينا سيمينو، الاستعارة في الخطاب، ص٣١

يتم توليف استعارات مختلفة ضمن مصدر ما. والتشكيك أو المساءلة questioning، وفيه يبدو قصور الاستعارة التقليدية ومحدوديتها. إلاّ أن النقد الموجّه لهذا الفكر الشعري، كما تبناه «لايكوف» و«تورنر»، يتجاهل بوضوح البعد اللغوي لعملية الإبداع الاستعاري، وفي هذا ظلم للدور الذي تلعبه الظواهر اللغوية في فهمنا أو استيعابنا لفكرة الإبداع والابتكار في استخدام الاستعارة. (١)

ولكي تتكامل النظرية التصورية للاستعارة، لابد من الالتفات إلى البعد اللغوي، وتوسيع المدى لتمكين الاستعارة العرفانية من دراسة جمالية الاستعارة، والدور الذي تلعبه تلك الأساليب اللغوية الجمالية في فهمنا وتوجيهنا والتأثير فينا؛ فالبعد اللغوي يتضافر مع البعد الفكري للاستعارة لاستكناه كيفية التفكير والفهم والمقولة، إلاّ أن الدراسات العرفانية، في جلّها، لم تأبهْ بالدور اللغوي البتّة، بل حتى أن «لايكوف» و«جونسون»، و«لايكوف» و«تورنر»، حينما تطرقوا في أبحاثهم للاستعارة الإبداعية، كان حديثهم فيها مقصورا على ارتباطها بالمفاهيم، ولم يُعنوا بالبُعد اللغوي الأسلوبيّ.

يُذكَر في هذا الصدد الإضافة التي قدّمها «زولتان كوفكسيس»(Zoltan Kovecses)، إذ اقترح الاهتمام بدور السياق في فهم الاستعارة، وكذلك بإبداعية الاستعارة، وهو المجال الذي

---

(١) يُنظر: إيلينا سيمينو، الاستعارة في الخطاب، ص ص ١٠٧ ـ ١٢٨

بقيت النظرية العرفانية تعاني من نقص فيه حتى بعد هذا الاقتراح[1]، إلاّ أن الاهتمام بالجانب اللغوي لم ينضج في الدراسات العرفانية، بل مازال يُنظر إلى الأسلوب اللغوي للاستعارة على أنه أسلوب كلامي لا فكري، حيث يقول «زولتان» نفسُه: «إن الاستعارة التصورية طريقة في التفكير، والتعابير الاستعارية طريقة في الكلام»[2]، وتبعًا لهذه الرؤية فإنّ البعد اللغوي أو طريقة الكلام ليست ذات أهمية في دراسة الجانب الفكري للاستعارة التصورية، ولا يعدو كونها حاملةً للأنساق الذهنية للفرد فحسب.

ووِفقًا لتلك الرؤية العرفانية فإنّ عبارات استعارية متعددة، مثل: (ضحك الأسدُ في المعركة)، و(زأَرَ الجنديُّ أمامَ العدوّ)، و(افترسَ أعداءَ الوطن بسلاحِهِ الفتّاك)، لا فرقَ بينها، فكلها تشترك في ذات الهدف والمصدر: (الجنديُّ أسدٌ)، وما تلك التعابير الاستعاريّة إلاّ طريقة خاصة بالمتكلّم تميّز أسلوبه عن سواه. وفي الحقيقة فإنّ ثمّة قصورًا في هذه الرؤية، فاللغةُ المجازية بأنماطها المتعددة إنّما تتحكّم في رصفها تلك البنيةُ التصورية الذهنية؛ ذلك أنّ العملية المجازية «تعمل على إنتاج بنيات لغوية من نوع معين، وهي البنيات

(١) يُنظر: محمد الصالح البوعمراني، الاستعارات التصورية وتحليل الخطاب السياسي، ص ص ٢٠ ـ ٢١

(٢) نقلاً عن: محمد الصالح البوعمراني، الفضاء وتمثيل بنى اللغة والخطاب، ص٦٦

المسمّاة مولّدة، ويتحكّم في إنتاجها ما هو تصوّري»[1] . فإذا كانت اللغة المجازية بأساليبها المختلفة خاضعة للنسق الذهني وللبنية التصورية، فلا مسوّغ للتغاضي عن الأثر العرفاني للبنية الدلالية وللتركيب اللغوي.

ولعلّ فيما صاغه «جاكندوف» من مبدأ أسماه: مبدأ التأليفية، حجةً مستساغة على ما نلفت النظر إليه بخصوص كون الأساليب البلاغية بنى تركيبية تابعة للبنية التصورية، حيث يصف هذا المبدأ بقوله: «يناسب كل مكون من المكوِّنات التركيبية في الجملة مكوّنا تصوّريا في البنية الدلالية للجملة»[2]، فكلّ مكونٍ لفظي فونولوجي أو تركيبي أو دلالي يناظر مثيله في المعجم الذهنيّ، حيث تتجه الفكرة التأليفية لـ «جاكندوف» إلى حقيقة الترابط الذهنيّ بين المكوّنات التركيبية في الجملة؛ فكل العناصر اللغوية في المعجم الذهني تقع في مستويات، وأن تلك المستويات مترابطة فيما بينها في شكل بنى لغوية، فالبنية الفونولوجية ترتبط بالبنية التركيبية، وترتبط هذه

---

( ١ ) يُنظر: عبدالمجيد جحفة، مدخل إلى الدلالة الحديثة، ص ١١٠

( ٢ ) راي جاكندوف، علم الدلالة والعرفانية، ص١٥٨

بالبنية الدلالية[1]، وهذا الترابط ما بين المكوّنات اللغوية في الجملة، هو في أساسه تابع للترابط الذهني في المستوى العرفاني.

ثمّة محاولات تطويرية قدّمها بعض الدارسين، ينشدون فيها الجمع ما بين الأسلوبية البلاغية والعرفانية الذهنية، فظهرت مصطلحات من قبيل الأسلوبية العرفانية cognitive stylistics ـ والشعرية العرفانية cognitive poetics ـ والتأويلية العرفانية cognitive hermeneutics ـ وفي كلها محاولات لإدخال عنصر اللغة بجماليته الأسلوبية وكذلك عنصر القارئ في إعادة إنتاج النص العرفاني، وللجمع ما بين الدرس العرفاني والدرس الأدبي.

ويُعدّ «روفن تسور» (Reuven Tsur) أوّل من قدّم تفسيرًا للمعنى والتأثير الأدبي، في تناوله للشعرية العرفانية، واعتبر الأنماط اللغوية والأساليب البلاغية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالإدراك البشري[2]، وهذا الرأي دعّمه «جاكندوف» بالربط ما بين تلك الأساليب والبنية التصورية. وما ذهبت إليه الشعرية العرفانية من تجلية للأساليب البلاغية لاسيما الاستعارة، أدّى إلى حالة من التضافر ما بين

---

( ١ ) يُنظر: توفيق قريرة، الترابط الذهني بين المستويات اللغوية، ضمن كتاب( آفاق اللسانيات ) ، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ط١، ٢٠١١م، ص ١٠١

( ٢ ) يُنظر: بيتر ستوكويل، الأسلوبية العرفانية، ترجمة: رضوى قطيط، مجلة فصول ـ مصر، ع١٠٠، ٢٠١٧م، ص ١٠٧

الجمالية اللغوية الخاصّة بالفرد، والأثر العرفانيّ لما تتضمنه تلك الجماليات بأساليبها وتراكيبها.

وقد عرّفَتْ «مارجريت فريمان»(Freeman,M) الشعرية العرفانية، بأنّها: ‹‹نظرية في الأدب تتأسس على كل من لغة النصوص الأدبية، والإستراتيجيات اللغوية الإدراكية التي يستعملها القراء لفهم هذه النصوص››(١)، وهي بهذا التعريف تجمع ما بين عنصري(النص، والقارئ) اللذين بهما يمكن التوصّل إلى الكيفية التي اشتغل بها ذهن(المتكلّم)، وبناء على ذلك فإن عملية التأويل والتحليل تتم من خلال عملية القراءة والإستراتيجيات التي يمتلكها القراء لفكّ رموز النص العرفانيّ، ويبدو جليّا أن الشعرية إنما تسعى ‹‹إلى استنباط الخصائص المجردة في الخطاب الأدبي –وهذه الخصائص هيَ التي تُضفي على الخطابِ الأدبيّ أدبيّته– فإنّها بهذا المعنى تسعى إلى استكشاف الأدبية في الخطاب››(٢)

لذا سنحاول الوقوف، بناءً على ما وضّحناه آنفا، على شعرية استعارة العقل في لزوميات المعري بتحليل بعض النصوص التي تنتظمها الاستعارة التصورية، محاولين في ذلك التوصّل إلى نتيجة

---

( ١ ) محي الدين محسب، الإدراكيات، أبعاد إبستمولوجية وجِهاتٌ تطبيقية، ص١٩٣

( ٢ ) عامر الحلواني، شعريّة المعلّقة، منشورات كليّة الآداب – صفاقس، ط١، ٢٠٠٧م، ص ٣٧

مهمّة مفادها أنّ أسلوب الاستعارة يحمل في طياته تنظيمًا ذهنيا تصوريا، تمّ ذلك التنظيم في دماغ الشاعر ثم في تركيب لغوي. ومن تلك الاستعارات ذات الشعرية العرفانية، قول المعري: [الوافر]

مَتَى عرضَ الحِجَى للهِ ضــاقَتْ مـَذاهبـُهُ عليـهِ وإنْ عَرُضـْـنـَهْ[1]

وقد كَذبَ الذي يغْدُو بِعقلٍ لتَصْحيحِ الشُّرُوعِ إذا مَرِضْنَهْ

يذهب «أبو العلاء» إلى أنّ عقل الإنسان على الرغم من اتساعه في العلوم والمعارف إلاّ أنّه عندما ينتهي إلى الله يضيق فلا يعلم شيئًا عنه سبحانه سوى أنه الخالق، وكم هو كاذب ذلك العقل الذي يزعم خفاء علل الشرائع فسادًا بل هو عقل مريض وفاسد[2] . وقد استخدم الشاعر لبيان استعارة العقل هنا أسلوبَ الشرط(متى+ عرض+ ضاقت)، حيث أدّى هذا العامل الشرطي ربطًا ما بين صورتين عرض الحجى، وضيق المذاهب. وكذلك أسلوب التحقيق بـ «قد».

وقد توالفت عدة استعارات مفهومية في هذا النص من خلال أحد أساليب الفكر الشعري، حسب طرح «لايكوف» و«تورنر»، وهو أسلوب التركيب والجمع combination ـ وفيه يتم توليف استعارات متعددة، وتلك الاستعارات هي(الحِجى سائرٌ)، يعرض

---

( ١ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٣، ص ٢٣٨

( ٢ ) للاستزادة حول شرح هذين البيتين، يُنظَر: المصدر نفسه، ج٣، هامش ص ٢٣٨

لله، وتضيق مذاهبه، و(الحِجى حجمٌ) يضيق ويعرض/ يتّسع،(العقل مريض)، أمرضَه خفاء علل الشرائع. وفي هذه الاستعارات الثلاث يتجلّى بوضوح أسلوب التركيب والجمع ليدلّ على مصدر واحد تشخيصيّ personification وهو(العقل شخص)، حيث أُحيل مجال ليس شديد الوضوح وهو مجال الهدف(العقل) على مجال الخبرة المحسوسة والمجسدة وهو المصدر(شخص) بما هو يمشي وذو حجم وعَرَضٍ/ يمرض، وقد توالفت هذه الاستعارات لتكشف عن الكيفية التي يفهم بها المعرّي العقل ويُمقوله مقولة مجسدنة.

وتتجلى في النص تقنية ردّ العَجُز على الصدر[1] وهي تقنية جمالية[2]، تمثلت في رد كلمة(عَرُضْنَهْ) في الشطر الثاني على كلمة(عَرَض) في

---

( ١ ) بيّن «أبو هِلالٍ العسكري» أنواع رد العجز على الصدر ـ: منها ما يوافق آخر كلمة في الشطر الثاني آخرَ كلمة في الشطر الأوّل، ومنها ما يوافق أوّل كلمة من البيت آخرَ كلمة من الشطر الثاني ، ومنها ما يكون في حَشْو الشطرين. يُنظر : أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق: على البجاوي و محمد أبو الفضل، دار إحياء الكتب العربية ـ مصر، ط١، ١٩٥٢م، ص ٣٨٥ ـ ٣٨٨.

( ٢ ) يؤكّدُ «السكّاكيُّ» أنَّ ''من جهات الحسن رد العجز إلى الصدر''. أبو يعقوب يوسف السكّاكي، مفتاح العلوم، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، دار الكتب العلمية– بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٥٤١

الشطر الأول، آزَرَتْها تقنيةٌ أخرى هي تقنية التجنيس[١] التكراري، بتكرار ذات الأحرف(ع. ر. ض) وإنّ مؤازرة التجنيس التكراريّ مع بنية رد العَجُز على الصدر ساهمت في نموّ الدلالة وتكثيفِها، حيث تولّد من تفاعل البنَى الصوتيّة المتجانسة إيقاعٌ مستقلٌّ عن الوزن، يقوِّيه التصدير لما له من قيمة صوتيّة وموسيقيّة. [٢]

هذه التقنية التصديرية التجنيسية داخلة ضمن ما أطلق عليه «جاكندوف» مبدأَ التأليفية، من أنّ البنى اللغوية الصوتية والتركيبية والدلالية خاضعة للبنية التصورية، وأنّ البنية التصورية هي المتحكّمة في كيفية تكوين النسق اللغوي، ويبدو ذلك جليّا في حالة الحيرة والاندهاش من عجز العقل عن الوصول إلى كنه الخالق عز وجلّ، على الرغم من اتساع علومه ومعارفه، أي العقل،، فجاءَت استعارة العقل حجم(ضاقت مذاهبه)، استعارة قائمة على ثنائية ضدّية(ضاق # عرضنه/ اتسع)، وهذه الضديّة في النص لا تنفصلُ عن الشعور النفسي والفكري، بل إنّ الصورة المتضادة تنشأ في النفسِ أوّلاً، تصوريا، ثم تظهرُ على شكل كلمات أو بنى، فالتضاد انتماؤهُ

---

( ١ ) عرّف «أبو هلال العسكري» الجناسَ بقوله هو: "أنْ يُوردَ المتكلّمُ كلمتين تُجانسُ كلُّ واحدةٍ منهما صاحبتَها في تأليف حروفِها". أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص ٣٢١

( ٢ ) يُنظَر : عامر الحلواني، أساليب الهجاء في شعر ابن الرومي، مقاربة أسلوبية في جمالية القبح، نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ تونس، ط١، ٢٠٠٢م، ص ١٩٤

إنّما إلى عالم الداخل الشعوريّ؛ «حيثُ تختمرُ التجربة الشعريّة وتتخلَّقُ قبل تشكّلِها الخارجيّ، فهو ينبثق عن تلك المعاناة الحادّة والصراع المحتدم بين طرفين متنافرين متجاذبين في تجربة الشاعر، يقسمان وجودَه النفسي والفكري إلى شطرين»(١) .

إنّ الأسلوب، لدى الباحثين في الأسلوبية العرفانية، يعني الاختيارَ الإبداعي للمؤلف باستناده على قدرات اللغة وإمكاناتها، تلك الإمكانات اللغوية التي تعتمد عمومًا على الحالة الذهنية الإنسانية والتخييلية(٢)، وهذا ما ألفيناه في النص المذكور أعلاه، من اختيارٍ إبداعيّ لاستعارة العقل، قائم على تقنيات تجنيسية وتصديرية وتضادية، وبأسلوبي الشرط والتحقيق، وقد توالفت عدّة استعارات فرعيّة لتدلّ على المصدر المجسدن الذي تغلغل في ذهن الشاعر.

وتتجلّى استعارة شعرية العقل كذلك في قول أبي العلاء أيضًا: [الوافر]

هيَ الأفهامُ قدْ صَدِئتْ وكلَّتْ ولمْ يَظْفَرْ لَها أَحدٌ بِصَقْلِ(٣)
أتعْقلُ ساعةً فتَرُومُ عقلاً لعَنْسِكَ أمْ خُلِقْتَ بغيرِ عَقْلِ

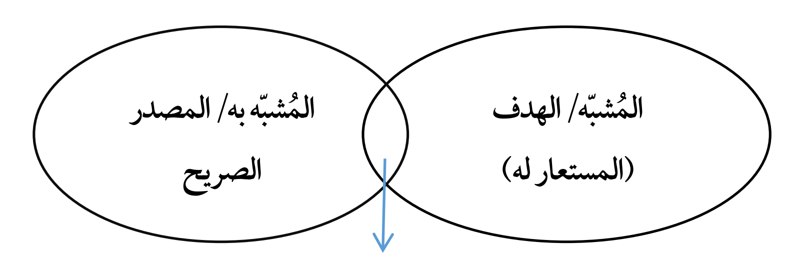
---

(١) علوي الهاشمي، بنية التضاد في الجملة الشعريّة الحديثة: الضوء والظلام مثالاً، حوليات الجامعة التونسيّة ـ تونس، ع٥١، ٢٠٠٦م، ص ٣٧٤

(٢) يُنظر: بيتر ستوكويل، الأسلوبية العرفانية، ص ١٠٨

(٣) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٣، ص ٢٧

جاءت الاستعارة في البيت الأول(الأفهام قد صدئت) استعارة مكنية[1]، حُذف فيها المشبه به(المصدر المُصرّح به)، وجيء بشيءٍ من لوازمه سيف(صدِئَ) ولم يُظفر له بصقل، ويريد بذلك أن يقول(الأفهام سيف)، وتتضح تقنية الاستعارة المكنية التصورية من خلال [الشكل ٢١] التالي:




[الشكل ٢١]: تقنية الاستعارة المكنية التصورية

إنّ الشاعر بَنْيَنَ مجالاً تصوريًّا(الأفهام) في ذهنه، وهو مفهوم أكثر غموضًا، من خلال مجال تصوري آخر(صَدِئت)، أي السيوف التي لم تُصقل، وهو مجال الخبرة المجسدنة التي يعرفها. إنّ المعرفة المتجسّدة Embodied cognition هي التي سمحت لنا بقراءة

(١) وتُسمّى أيضًا الاستعارة بالكِناية، و التخييليّة، وهي التي اختفى فيها ذِكْرُ المُشَبَّه به، واكتُفِي بذكر شيء من لوازمِهِ دليلاً عليْه. يُنْظَر: أكمل الدين محمّد البابرتي، شرح التلخيص، تحقيق: محمد مصطفى صوفيه، المنشأة العامّة للنشر–طرابلس، ط١، ١٩٨٣م، ص ٥٨١

هذه الاستعارة التصورية وتأويلها ضمن التجربة البشرية، فلا يمكن لنا استكناه معنى البنية التصورية إلا عبر المفاهيم العرفانية من قبيل المعرفة المجسدنة والتجربة البشرية، فالمعنى في أساسه مجسدن، إذ إنّ الجسدنة مركزية في اللسانيات العرفانية.

جاء التعبير الاستعاري(الأفهام قد صدئت) جملة اسميّة تمّ فيه تقديم الاسم(الأفهام) على الفعل(صدئت)، بدلاً من قوله «صدئت الأفهام»، والجملة الاسمية كما قرر النحاة تفيد الثبوت والدوام[1]، ولم يكن هذا التقديم صدفةً أو اعتباطًا، بل يعود إلى بنية تصورية ذهنية تقتضي التركيز على دالّ تصوري لأهميّته، فيظهر فيما بعد على شكل بنية تركيبة في الجملة؛ وهذا ما يبرهن على أن التركيب اللغوي خاضع للبنية الذهنية، وحين يقدّم الشعراء دالاً محددا فإنّما يقدّمون ما «بيانُه أهمُّ لهم، وهم ببيانه أعنى»[2]؛ وهذه الأهميّة والعناية ذات بعد نفسي في المقام الأوّل، ثم تتجلى في البعد اللغوي، وقد تركّزت هنا على محور(الأفهام/ العقل) الذي يريد له الشاعر التحرر من قيودِ الجهل والظلم/ الصدأ، حيث يُشكل في البيت الثاني

---

(١) يُنظَر: بدر الدين محمود العيني، المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية المشهور بـ «شرح الشواهد الكبرى»، تحقيق: علي محمد فاخر، وآخرَين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ط١، ٢٠١٠م، ج١، ص٥١٢

(٢) سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي – القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م، ج١، ص ٣٤

على من يدّعي العقلَ والتفهّمَ كيف أنّه يعقل/ يحبسُ عنْسَه/ ناقته الصلبة، وقد يكون مراد الشاعر: كيف تدعي العقلَ وأنت تحاول أن تعقل نفسَكَ الهائجة؟ وقد شبه النفس بالناقة.

هكذا تقدم الشعرية العرفانية من خلال عنايتها بالقراءة الأدبية وبالبعدين النفسي واللغوي معًا أداةً تأويلية؛ ذلك أنّها دراسة للقراءة الأدبية التي يشكّل أبعادها مثلث «المؤلف، النص، القارئ»، إذ إن ّآلية تفسير القراءة تربط ما بين دراسة الأدب واللسانيات وعلم النفس والعلوم المعرفية عامة، حيث يؤدي ذلك إلى إنتاج المعنى بمبادئ المعنى اللغوية، العرفانية[1]، وقد تبدّى ذلك جليًّا في الاستعارة المكنية التي تم فيها تقديم وتأخير، تشكّل في البنية التصورية الذهنية لدى الشاعر، وما العبارة اللغوية إلا دالّةٌ على كيفية اشتغال ذهنه، من حيث تقديم ما هو أهم، وتبئير المجال التصوري الذي يرمي إليه.

إنّ الإسقاط هنا تم ما بين مجالين، أحدهما أكثر تجريدًا وهو(الأفهام)، والآخر مادي داخل ضمن التجربة الجسدية وهو(السيف)، وإنّ من أهمّ خصائص الاستعارة التصورية، كما يؤكد «لايكوف» و«جونسون»، اعتمادها على «تقنية التبئير»؛ لما تتضمنه من نسقية إضمارية، وهي نسقية تقوم على آليتي الإخفاء والإظهار، حيث إنّ الإسقاط الاستعاري يُظهر مظاهر تصورية،

---

( ١ ) يُنظر: محمد غاليم، اللسانيات والأدب: مبحثان معرفيان، مجلة البلاغة والنقد الأدبي ـ المغرب، ع٣، ٢٠١٥م، ص ص ١٨١ ـ ١٨٣

ويُخفي مظاهر أخرى[1]، فاستعارة(الأفهام سيف) تُظهر مظاهر تصورية من قبيل: الدقة، الحدّة، سرعة الإنجاز، إلاّ أن هذا السيف يشكو من صدأ الجهل، وبحاجة إلى الصقل/ التحرر. وتُخفي مظاهر تصورية أخرى من قبيل: الجماد وعدم الحياة، مفتقر إلى حامله.

هكذا استطاعت الأسلوبية العرفانية بموازنتها ما بين التفرد الأسلوبي للتعبير، وقيمته الثقافية وقدرته على إحداث التأثير[2]، أن تكشف لنا عن الأثر الذي يخلفه الأسلوب في التعبير عن ذهن المتكلم، وكيفية اشتغاله، ومكمن اهتمامه وما يشغل حيّزَ تفكيره، كما اتضح ذلك من خلال الاستعارة التصورية الآنفة. ونلحظ ذلك أيضًا في الاستعارة الأدبية التالية: [الخفيف]

عجَبًا لي أَعْصِي مِنَ الجَهل عقليْ ويَظلُّ السَّلِيمُ عِندي جريحَا[3]

حيثُ يتعجب الشاعر من عصيانه للعقل، إذ جاءت الاستعارة هنا مكنية، شبّه فيها العقل بالإمام الذي يجب أن يُتّبع، وفيها أخّر المستعار له/ العقل، وقدّم متعلقًا/ شبه الجملة «من الجهل»؛ ليؤكّد على سببية ذلك العصيان وهو الجهل، وليُشوّق المتلقّي لمعرفة من عُصِيَ؟ وهو العقل، حيث يمثّل هذا الدال الأخير بؤرة مقصدية عناها الشاعر وصب اهتمامه فيها، ولا يخفى أنّ ترتيبَ الكلامِ في النطقِ إنّما هو بسببِ ترتيب معانيه في النفسِ أوّلاً، ثمّ يبدو ذلك

---

(١) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص٢٩

(٢) يُنظر: بيتر ستوكويل، الأسلوبية العرفانية، ص ١١٢

(٣) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ٣٦٠

الترتيب في البنية السطحيّة للغة[1]، فترتيب الكلام ذو بعد نفسي عصبيّ ولغويّ.

فتراكيب اللغة، كما تثبت الدراسات العرفانية، ترتبط بالمفاهيم الذهنية والعصبية، إذ إنّ الترابطات الذهنية للمفاهيم تتجلى في البنية اللغوية، فدماغ الفرد وعاء يحوي رصيدًا من الكلمات والمفاهيم التي تعنيها هذه الكلمات وفق معجم ذهني تجريبي، بالإضافة إلى قواعد تأليفية تركيبية بين هذه الكلمات؛ للتعبير عن المفاهيم الذهنية[2]، فيُنشئ كل فرد تعبيرًا خاصّا به، وفق تصوّرات ذهنية عصبية؛ وهذا ما يفسّر لنا كيفية تكوين هذه الاستعارة المكنية وفق تقنية التقديم والتأخير، بالإضافة إلى الإسقاط الاستعاري بين مجالين مجرد ومادي.

وتبعًا لأساليب الفكر الشعري، التي طرحها «لايكوف» و«تورنر»، فإنّ «المعري» استخدم أسلوب التمديد extension، بنقل استعارة العقل إلى مجال أكثر ابتكارية، حيث جعله كائنًا رفيعًا يُعصَى بسبب الجهل به. وهذا الأسلوب الإبداعي بنقل الاستعارة التواضعية(العقل إمام) إلى الاستعارة الجديدة الإبداعية(أعصي

---

(١) يُنظر : عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني ـ مصر، ط٣، ١٩٩٢م، ص ٥٦

(٢) يُنظر: عبدالرحمن طعمة، البناء الذهني للمفاهيم، بحث في تكامل علوم اللسان وآليات العرفان، كنوز المعرفة ـ عمّان، ط١، ٢٠١٩م، ص ص ٨٨ ـ ٨٩

عقلي)، أدّى إلى الكشف عمّا يدور في ذهن الشاعر من تقديس لكيان العقل، حيثُ تُحيل هذه الاستعارة الفرعية على الاستعارة التصورية الكبرى(العقل إمام) . إن الاستعارات الأدبية لاسيما في الشعر، كما يرى «فيليز دور»(Filiz Dur)، لها دور في إبداع المعنى وتأويله، وتجعل من النص مثيرًا، وتبدو تمثيلاً جيدًا لأفكار الكاتب. (١)

خلاصة القول إن الاستعارة التصورية الأدبيّة لا يمكن التغاضي فيها عن الأسلوب اللغوي المتشكّلة منه، لاسيّما في الشعر؛ ذلك أنّ التركيب اللغوي في أساسه خاضع، كما أكّد ذلك «جاكندوف»، لمبدأ التأليفيّة، حيث إنّ البنى اللغوية ما هي إلا دوال ذهنية تصوريّة، مترابطة في الذهن والتركيب اللغوي. وإنّ النصَّ الأدبي، لاسيما الشعر– ذو بعد ذهنيّ عصبيّ يبدو ممثلاً لأفكار الكاتب وكيفية اشتغال ذهنه وتفكيره، ويضفي عليه من الاهتمام والتبئير والتركيز في البنية التصورية، وما اللغة إلا كاشفة عن الاشتغال الذهني للمتكلم أو الكاتب.

فالاستعارة التصورية المبتكرة بوصفها لغةً ذاتَ بعد فردي، تميّز السمات الخاصة بأساليب الشاعر نفسه، فهي وفق هذا التصور ترتبط ارتباطا وثيقا بالأسلوبية الشخصية، وقد أبدى «زولتان

---

( ١ ) نقلا عن: عمر بن دحمان، نظرية الاستعارة التصوريّة والخطاب الأدبي، ص ٢٣٩

كوفكسيس» عناية فائقة بالبعد الفردي في استخدام الاستعارة[1]، فالتجارب الذاتية والبنية الذهنية العصبية هي التي تحدّد الكيفية التي يبني عليها الشاعر استعاراته.

وإذا كانت الاستعارة ليست مرتبطةً باللغة فحسب، وأنّها ترتبط بالبنية التصورية، فإنّ البنية التصورية تعمّ جميع مظاهر التجربة، ومن تلك تجاربُنا اللغوية والجمالية، وهي تجارب تبئيرية؛ ذلك «أنّ كلّ نوعٍ من أنواع الفن ينتقي بعض أبعاد تجربتنا ويُلغي الآخر»[2] . فتقنية التبئير التصورية تتحكم باللغة والأسلوب؛ لذلك فإنّ تحليل البعد اللغوي في الاستعارة التصورية يُتيح فهم التجربة الجمالية ويمنحها كفاية تفسيرية.

---

( ١ ) يُنظَر: إيلينا سيمينو، الاستعارة في الخطاب، ص١٣٨

( ٢ ) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص٢١٩

## ٥. الانسجام الاقتضائي[١]

## لبَنْيَنَة استعارة العقل التصورية:

يؤكد الباحثان «لايكوف» و«جونسون» على أن الاستعارات ليست عشوائية، بل تُشكّل أنسقة منسجمة مع ثقافتنا التجريبية[٢]، ومعنى ذلك أنّ الاستعارات في خطاباتنا اليومية أو الأدبية هي ذاتُ أساسٍ تجريبيّ، فهي مبرّرة من خلال إدراكاتنا الجسدية الواعية في فترة زمنية سابقة، فتتشكّل، بعد ذلك، البنى الاستعارية بصورة آلية، ولا واعية؛ ممّا يبرهن على أنّ الانسجام مردّه إلى الذهن والتصورات المُجسدنة.

وقد ميّزَ الباحثان ما بين التلاؤم والانسجام في الاستعارة الواحدة، إذ يحصل التلاؤم إذا كان التصور بين استعارتين متطابقًا بشكل تام، بيد أن الانسجام هو اشتراك في الاقتضاء، أي أن يكون الهدف واحدًا،

---

(١) الاقتضاء هنا هو الغرض الاستعاري، والانسجام الاقتضائي يُقصد به الانسجام المشترك في غرضين لاستعارتين فأكثر، أي في محتواهما القضوي، فالبنينة الاستعارية لتصور ما، تسمح لنا بالإمساك بمظهر واحد من هذا التصور "وحين تُرضي استعاراتان بنجاح غرضين، فإن التداخل بين الغرضين سيوافق التداخل بين الاستعارتين. ونعتقد أن تداخلات كهاته يمكن أن تُخصص من خلال اقتضاءات استعارية مشتركة". جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص١١١

(٢) يُنظر: المرجع نفسه، ص٥٩

والمصدرُ متعدّدًا متداخلاً في الاقتضاءات، وأشارا إلى أن التلاؤم بين الاستعارات نادر، بينما الانسجام فنموذجي. [1] وبناءً على ذلك فإن ما يعنينا هنا هو الانسجام في الاقتضاءات بين استعارات العقل التصورية، والبحث في كيفية بناء هذه الاستعاراتِ الانسجامَ في النصّ؟ ولمّا كانت العرفانية تُعنَى بالذهن المجسدن، وأنّ اللغة ما هي إلا تمثلات ذهنية، فإن الانسجام النصي، حسب النظرية العرفانية، لا يكون إلاّ بعد انسجامٍ ذهنيّ، بل إنّ الانسجام الذهني هو الذي يفسّر لنا ذلك الانسجام في النصّ.

ولعلَّ البائية التالية في ديوان اللزوميات تجسّم هذا الانسجام الاقتضائي المتداخل بين الاستعارات الفرعية، حيث يُبئِّرُ فيها المَعَري الهدف(العقل) ويُسقط عليه كيانات مجسدنة، فيقول[2] :

[الطويل]

( ١ ) يُنظر: المرجع نفسه، ص١١٠

( ٢ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ص١٧٣ ـ ١٧٤

تَوَخَّ بهَجرٍ أُمَّ ليلى - فإنها عجوزٌ - أضلّتْ حيَّ طسمٍ ومارِبِ[1]

دَبِيبُ نِمالٍ - عَنْ عُقارٍ - تخالُها بجسمك - شرٌّ منْ دبيبِ العقاربِ[2]

ولوْ أنها كالماءِ طِلْقٌ لأوْجبتْ قِلاها - أصيلاتُ النُّهى والتّجاربِ[3]

تُحيّي وجوهَ الشَّرْب فعلَ مُسالمٍ يُضاحِكُه - والكيدُ كيدُ محاربِ[4]

إذا قُتِلَتْ - خافَ الرّشادُ جنايةً - فكان من الفتيانِ أوَّلَ هاربِ[5]

عدُوّة لُبٍّ - سلّتِ السّيفَ واعتلَتْ به القومَ - إلاّ أنها لم تُضاربِ[6]

وما شامَتِ الهنديَّ في الكفّ عَنوةً ولكن ثَنَتهُ في أنامل ضارب[7]

---

( ١ ) توخَّ: فعل أمر من توخّى، وتوخّى الشيء قصده وطلبه وتحرَّاه. أم ليلى: كنية الخمرة. عجوز: من أسماء الخمر. طسم: قبيلة من العرب العاربة. مارب: مخففة من مأرب وهي قبيلة من العرب العاربة في اليمن.

( ٢ ) نِمال: جمع نملة. عُقار: الخمر؛ سُمي بذلك لأنها عاقرت العقل أي لازمته.

( ٣ ) طِلْق: بكسر الطاء: الحلال. قِلاها: مفارقتها. الأَصيل: ثابت الرأْي. وأصيلات النهى: أي العقول الراجحة والثابتة. التجارب: الخبرة.

( ٤ ) الشَّرْب: الجماعة الذين يشربون الخمر.

( ٥ ) إذا قُتِلت: أي إن أديرت كؤوسها فذلك قتل لها، عبّر بذلك عن شربها.

( ٦ ) اللب: العقل. تُضارب: تقاتل.

( ٧ ) ما شامت الهنديَّ: أي ما أخرجت السيف الهنديَّ من غمده. عَنوة: قوة ورغمًا. ثنته: طوته.

فلو كان سَرْحُ العقلِ أذوادَ عامرٍ ـ رمَتْ كلّ ذوْدٍ من سَفاهٍ بِخاربِ[1]
فما أبعدتْ إلاّ أجلَّ مُقارِنٍ؛ ولا بَلَّغَتْ إلاّ خسيسَ المآربِ[2]
تُعَرِّي الفتى من ثوبه ـ وهو غافلٌ ـ وتُوقِعُ حربَ الدّهرِ بَيْنَ الأقاربِ[3]
تألّى الحِجى واستَشْهدَ السُّكْرَ أنها ذَمِيمةُ غِبٍّ ـ لا تَحِلُّ لشاربِ[4]

**يؤكّد المعرّي في هذا النصّ أهمّية العقل ـ ويُحذّر من معاقرة الخمر ـ فافتتح النص بفعل أمر(توخَّ) ـ وذكر بعد ذلك المبررات التي تبرهن على ضرر الخمر وأثره السيئ على العقل ـ ليصل إلى نتيجة مهمّة هي حُرمة الخمرة(لا تحلّ) ـ فيُقْسِم(يحلف) العقلُ على ذلك بناء على تجارب الحياة التي عايشها.**

**إنّ النسق الخفي الذي يُحرك تفكيرَ المعري هو نسقٌ ميتافيزيقيّ يتحكّم في لاوعيه ـ بحيث تكون الاستعارة القاعدية المقولية العُليا(العقل إمام) نسقًا خفيًّا يُسيّر وعي الشاعر ولغته واستعاراته**

---

( ١ ) السرح: المال/ الإبل الذي يسرح في المرعى، وهو جمع سارح، أو اسم للجمع، واستعارَه هنا للعقل وتمّم ذلك بذكر الذود والخارب. الذَّوْد: السَّوق والدفع. ويقصد بالأذواد: الإبل المسوقة. وأذواد عامر: أراد بذلك كثرتها. والخارب: سارق الإبل

( ٢ ) أجلّ مقارن: أنفس ما يقارن العقل. خسيس المآرب: وضيع الحاجات والبغيات.

( ٣ ) تُوقع حرب الدهر: توقع العداوة.

( ٤ ) تألَّى: أي حلف وأقسم. الحِجى: العقل. ذميمة غبّ: أي ذميمة شراب، وغبَّ الشّرابَ: عبَّه ، شربه بلا تنفُّس. لا تحلّ: أي محرّمة.

الفرعية ـ فتنشأ الاستعارات المقولية الدنيا/ الفرعية بصورة آلية ـ دون أدنى تفكير ـ متضمنةً اقتضاءات متداخلة تنسجم مع الاقتضاء الاستعاري لبنينة الاستعارة المقولية العُليا.

فاستعارة(العقل إمام) هي نقطة الانطلاق الذهنية ـ إذ تبدو استعارة استقطابية وإشعاعية في آن ـ تعود إليها التعابير الاستعارية اللغوية في المستويات المقولية الدنيا ـ كما نلحظ ذلك في الجدول التالي:

| نوع الاستعارة | الاستعارة | | مجالها الحسيّ الحركيّ |
|---|---|---|---|
| | من النص | توضيحها | |
| الاستعارة القاعدية | استعارة نسقية ميتافيزيقة | العقل إمام | كيان مجسدن |
| الاستعارات الفرعية | الخمر أضلّت) | العقل يُضِلُّه الخمر | داخل وعاء |
| | (أصيلات النهى) | العقل ثابت الرأي | جهد قوّة |

| | | | |
|---|---|---|---|
| (المستويات المقولية الدنيا) | (خاف الرشاد جناية. . أوّل هارب) | العقل يهرب من معاقرة الخمر | التحرّك |
| | (عدوّة لبّ) | العقل يُعاديه الخمرُ | التدافع |
| | (سرح العقل أذواد) | العقل مهما كثُر وازداد رجاحةً فقد يُرمَى | الأكثرية (الكمّ) |
| | (رمَت كلّ ذود من سفاه) | العقل يرميه السفاه | داخل فضاء |
| | (تألّى الحِجى) | العقل صادقٌ يُقسِم | هو وعاء |

هذه النسقية الذهنية الخفية شكّلت لدى المعري تصوراته الاستعارية، وهي مع ذلك نسقية حسيةٌ حركية، إذ إن النسق الحسي يلعب دورًا مهمًّا في تشكيل التصورات[1]، ممّا يعني أنّ التصورات الذهنية هي تصورات متمركزة على الجسد، وعلى الخبرة التجريبية، التي ثبت لدى المعري من خلالها أن(العقل إمام)؛ لذلك فهو يهرب من الخمرة، التي تقع في طرف معادٍ ومناوئ، وبما أن العقل سامٍ وذو قداسة، في ذهن المعري، فإنّه لا يمكن أن يقترف تلك الجناية، فقد أوصلته التجارب وأصيلات النهى إلى نتيجة حتمية هي أن الخمرة(لاتحلّ لشارب) .

ويتضمّن هذا النص كذلك ربطا قائما على الخطية المنطقية، إزاء هذه النسقية الميتافيزيقية، حيث يعتمد على ربطٍ ذي علاقة سببية، بين عنصرين متتابعين، كربط السبب بنتيجته، أو كالربط القياسي، وفيه تُستنتج نتيجة أو حكمٌ ما، وفق مقدمتين صغرى وكبرى[2]، وكلا الربطين باديان في هذا النص، فسبب توخّي الهجر للخمر أنها مُضلّةٌ تدبّ بخفية في عقول الشرب؛ لذلك استنتج الشاعر نتيجة حتمية تمنع من مقارفتها. وتمّ الربط القياسي من خلال، مقدّمة أولى: الحذر من الخمر(توخّ لهجرٍ أم ليلى فهي مضلة) . ومقدّمة

---

( ١ ) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص٨٨

( ٢ ) يُنظَر: الأزهر الزناد، نسيج النص، بحث فيما يكون به الملفوظ نصا، المركز الثقافي العربي ـ المغرب، ط١، ١٩٩٣م، ص ص٤٨ ـ ٤٩

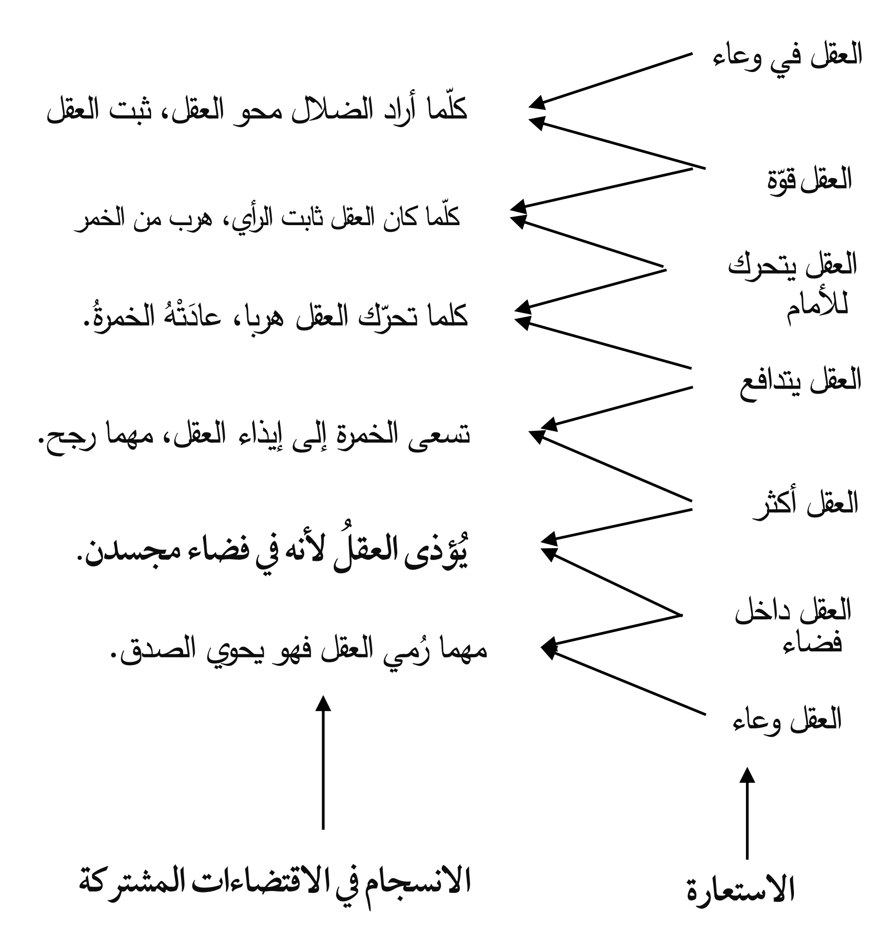
كبرى: أسباب ضررها الكثيرة(وما يُضلّ يهرب منه العقل) .
ونتيجة: إذن هي لا تَحِلّ!

هذا الربط الخطي المنطقي قِوامُه البَنْيَنَة الذهنية لاستعارة العقل المَقْوَلِيّة العليا، حيثُ تتحكّم مقولة العقلِ المجسدنة في فهم المعري فهمًا خاضعًا للتمركز الجسديّ الحسّي الحركي، إذ إن التصورات مبنيّةٌ على الميتافيزيقا اللاواعية؛ لذلك نشأت استعارات حركية في المستوى المقولي الأدنى، ممّا منح النصّ انسجامًا قائمًا على الاقتضاء المشترك بين الاستعارات الفرعية، وهي:

- استعارة العقل في وعاء.
- استعارة العقل قوّةٌ.
- استعارة العقل يتحرك للأمام(الهروب) .
- استعارة العقل يتدافع(ضدّ الخمرة) .
- استعارة العقل أكثر(الكم) .
- استعارة العقل جسد داخل فضاء.
- استعارة العقل وعاء.

هذه الاستعارات الفرعيّة المُنْبَنِيَة على النسقية الخفية الميتافيزيقية لاستعارة(العقل إمام)، تبدو متناسقةً منسجةً ذهنيًّا، على الرغم من اختلاف(المصدر) المُسقَط على العقل(الهدف)، إذ إن الانسجامَ

بين تلك المصادر المختلفة أسهم في بناء انسجام ذهني وتماسك نصيّ، كما نجد ذلك من خلال الشكل التالي:




إنّ التداخلَ في الاقتضاءات بين الاستعارات المتولّدة عن النسقية الذهنية، هو الذي يُحدّد الانسجام بينها، وقد أشار «لايكوف» و«جونسون» إلى عناصر مهمّة تكشف عنها الانسجامات بين بِنى استعارية متعددة لتصور واحد، ومن ذلك:

- تلعب الاقتضاءات الاستعارية دورًا جوهريًّا إذ تربط بين البنى الاستعارية المختلفة لتصور واحد.
- يمكن أن يُقيم اقتضاء استعاري مشترك توافقا بين الاستعارات.
- تخدم البنينات الاستعارية لتصور ما أغراضًا مختلفة عن طريق تسليط الضوء على مظاهر مختلفة لهذا التصور.
- حين يكون لدينا تداخل في الأغراض يكون لدينا تداخل في الاستعارات. [1]

وهذه العناصر نجدها قد تحققت في نصّ المعري السابق، حيث بدا التداخل في أغراض الاقتضاءات تداخلاً في الاستعارات ذاتها، إذ أسهم الاقتضاء المشترك بينها في انسجام النص وتماسكه؛ لما في النسقية الخفية من تأثير ميتافيزيقي على التفرعات الاستعارية لدى المعري، فهي نسقيةٌ «ذات بنية استعارية تصورية كبرى وديناميةٍ، تتفرّع عليها تحوّلاتٌ أنساقية صغرى أو فرعيّة»[2]، فألفينا ما يُخفيه ذهن المعري من تقديس للعقلِ/ الإمام، قد تفرّع إلى تحوّلاتٍ أنساقية من قبيل: العقل أكثر، وأعلى، ويضاد الخمرة، وهو صادق، وذو قوة وثباتٍ ورجاحة.

وإذا كان اللغويون، مثل «هارفج»(Harweg)، ينظرون إلى النصّ

---

(١) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص١١٠

(٢) عامر الحلواني، المنوال المنهاجي والرهان العرفاني، الاستعارة التصورية في أشعار الهذليين، ص١٤٥

بوصفه «وحدات لغوية متتابعة مبنية بسلاسل إضمار متصلة »[1]، تضمن له انسجامه وتماسكه، فهم يجعلون التماسك مقصورًا على الجانب اللغوي فحسب، فإنّ العرفانيين أثبتوا أنّ الذهن هو المسؤول عن التعابير اللغوية، وأنّ اللغة تابعة للفكر، وهذا يعني أن النصّ إحاليّ تصوريّ على الذهن؛ فالأنساق الاستعارية المتعددة تعود في حقيقتها إلى استعارة خفيّة كبرى تفرعت عنها تلك الأنساق، وهذا يعني أن الأمر، وفق الإحالة العرفانية، أكثر تعقيدًا فالنصُّ الاستعاري يُحيل على مصدرٍ ما، وعلى المتلقي أن يكتشف ما يُحال عليه[2]، أي أن يؤوّل من خلال المعطيات العرفانية تصورات الذات المتلفظة وفهمها للأشياء.

إذن فالانسجامُ الاقتضائيّ، كما بدا في نص المعري، إنّما ينظر إلى الانسجام النصي على أنّه تابعٌ لانسجام البنينة الذهنية لاستعارة العقل التصورية، وقد أكّد العرفانيون ذلك المعنى، من خلال ما ذهبوا إليه من أنّ الاستعارة التصورية هي انبناءٌ لغويّ وفق نسق ذهنيّ، وأنّ التمثلات الذهنية هي مثل التمثلات اللغوية تمامًا[3]؛

(١) نقلاً عن: فولفجانج هاينه من وديتر فيهفيجر، مدخل إلى علم اللغة النصّي، ترجمة: فالح بن شبيب العجمي، النشر العلمي - جامعة الملك سعود - الرياض، ط١، ١٩٩١م، ص٢٧

(٢) يُنظَر: راي جاكندوف، دليل ميسّر إلى الفكر والمعنى، ص٢٦٩

(٣) يُنظَر: فرانسوا ريكاناتي، فلسفة اللغة والذهن، ترجمة: الحسين الزاوي، ابن النديم للنشر - الجزائر، ط١، ٢٠١٦م، ص٩٢

وبناء على ذلك فإنّ اللغة هي تابعة للفكر والذهن.

وقد طرح بعض اللسانيين، مثل «جون لاينز»(John Lyons)[١]، تساؤلات معرفية حول اللغة والذهن، تدور حول التساؤل المركزي التالي هو: هل إن نقطة الانطلاق الذهنية ونقطة الانطلاق اللغوية والتخاطبية واحدة؟ وقد اقترح بعض الدارسين توظيف استعارةٍ مسرحيةٍ تُعرف بنظرية المدارج(Staging)، وهي تقوم على التمييز ما بين معلومات أمامية(Foreground information)، ومعلومات خلفية(Background information)[٢]

إذ إنّ نظرية المدارج تقوم على ثنائية الأمام / والخلف، وهي ثُنائية تجعل من الاستعارة البارزة في النص ذات دورٍ أماميّ، يرتكز على خلفيّة معرفية، أو على نسقية ذهنية خفيّة. وإنْ كانتْ هذه النظرية لا تُضيف شيئا جديدًا إلى ما ذكره «لايكوف» و«جونسون» حول النسقية الخفية الميتافيزيقية للاستعارة التصورية، إلاّ أنّها تعضد ما

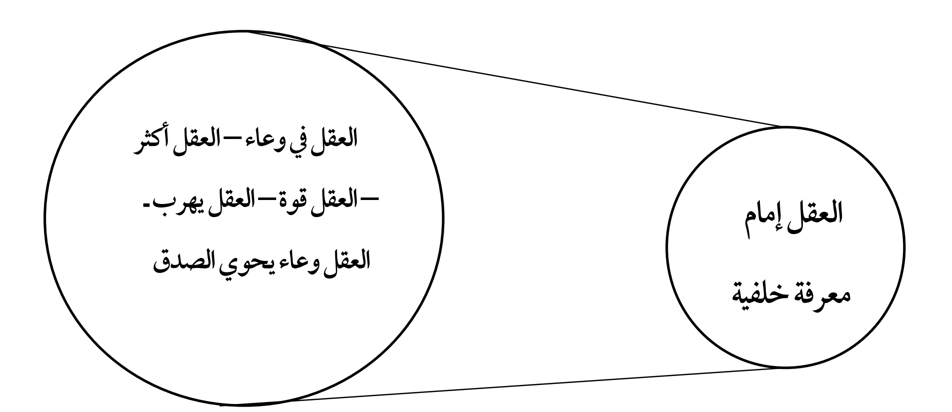
---

( ١ ) بحث «جون لاينز» مسألة المكوّن الدلالي وتمثيله للمفاهيم الذهنية المادية، فيقول: بأننا "قد نشخّص ما هو مشترك لأفكارنا الشخصية على أنه مفهوم لشيء مادي تماسًّا ومكانًا ويأتي المكوّن الدلالي لتحديد هذا المفهوم". جون لاينز، علم الدلالة، ترجمة: مجيد عبدالحليم الماشطة، وآخرَيْن، مطبعة جامعة البصرة ـ العراق، ط١، ١٩٨٠م، ص١١٨

( ٢ ) يُنظَر: ريم الهمامي، المعرفة الخلفية ودورها في فهم الخطاب وتحقيق انسجامه، حوليات الجامعة التونسية ـ تونس، ع٥٣، ٢٠٠٨م، ص٣٢٢

ذهبنا إليه من كون استعارات العقل في لزوميات المعري هي، في أغلبها، استعارات أماميّة، تتكئ على استعارة أولية تُمثل نسقيةً خفيّة ومعرفة خلفية تنتشر على طول القشرة في الدماغ[1]، مما يؤيّد ذلك النسق الترابطي للعرفانية.

فاستعارة العقل إمام هي استعارةٌ خلفيّة، ونسقية خفيّة ميتافيزيقيّة، وما ألفيناه من استعارات أمامية في نص المعري، إنما تستند على تلك النسقية الكبرى، كما يمكن تجسيم ذلك في الشكل التالي:




هكذا يتجلّى الإسقاط المادي من المجال التصوري المصدر المادي المتعدد(الحركة والأكثرية والوعاء. . .)، على المجال التصوري

(١) توصّل العلماء البيولوجيون إلى أنّ مركز اللغة/ الكلام يتموضع في القشرة المخيّة، إذ تعمل في القشرة مراكز حسية وحركية مع بعضها البعض من طريق الترابط؛ فتُصبح القشرة شبكة واحدة. يُنظر: الجمعي بولعراس، مدخل إلى اللسانيات النفسية العصبية، مركز الملك عبدالله لخدمة اللغة العربية - الرياض، ط١، ٢٠١٧م، ص١٢٨

الهدف المجرد(العقل)، حيث أدّت الاقتضاءات المشتركة في تلك المصادر إلى جعل النص نسيجًا واحدًا مترابطًا، مما يكشف عن البنينة الذهنية المنسجمة لاستعارات العقل في دماغ المعري؛ وقد انعكس ذلك الانسجام الاقتضائي ليس على النص المحلّل أعلاه فحسب، بل على أغلب استعارات العقل لديه، فكلها تعود إلى بنينة ذهنية كبرى هي(استعارة العقل إمام)، وهذا ما برهن عليه التحليل في الموضوعات السابقة من هذا المبحث.

والحاصل مما سبق تحليله وتأويله أَنّ جوهر الاستعارة التصورية، لدى «لايكوف» و«جونسون»، يكمن في كونها تتيح فهم شيء أو مجال أكثر تجريدًا وغموضًا من خلال فهم شيء آخر أو مجال مادي، حيث ينبني هذا الفهم على التمركز الجسدي، فبالجسد نفهم الأشياء والتصورات، وهذا ما تبدّى لنا في تحليل نصوص المعري من أن استعارة العقل في اللزوميات تتخذ طابعا تجريبيًّا قائما على الفهم البشري المتمركز على الجسد.

وإنّ استعارات العقل تتوالد في اللزوميات لتظهر بصيغ فرعية عديدة، تحيل كلّها على الاستعارة التصورية الكبرى(العقل إمام)، حيث تمثل هذه الاستعارة القاعدية خيطًا واصلاً بين أجزاء النصوص في ديوان اللزوميات؛ مما يكشف عن انسجام ذهني لدى الذات المتلفظة، انعكس بدوره في النصوص الشعرية وبدت متماسكةً تماسكا نصيا.

ولاستعارة العقل في اللزوميات بنية فضائية متمركزة على التجسد، إذ تبدو البنية الفضائية الاتجاهية التصورية منسجمة مع الذهن، حيث

التفاعل الإدراكي التجريبي للذات الشاعرة مع محيطها وأنساقها الاجتماعية، فاتخذت تلك البنية الفضائية الفيزيائية أشكالا عدة ضمن خطاطة الصورة، التي تبنين أنسقةَ العلاقات الفضائية عبر إسقاطات جسدية.

وإنّ الفهم التجريبي منح الشاعر قدرة تخييلية حدت به لابتكار استعارات إبداعية، تضفي معنى جديدا على العقل، هو المعنى الموسوعي، وسمات وخصائص عدّة كانت لكيان المصدر(الإمام)، على كيان الهدف(العقل)، ولم يتمّ ذلك إلا من خلال الشعرية العرفانية للاستعارة التصورية للعقل. فالشعرية العرفانية جمعت ما بين الملكة الإدراكية التجريبية، والقدرة التخييلية اللغوية، دون الإغراق في الجمالية اللغوية الجافة؛ ممّا برهن على ضرورة الاعتناء بالنسق التركيبي اللغوي للاستعارة بوصفها ذات مبدأ تأليفي.

وقد ألفينا أن استعارات العقل التصورية في اللزوميات تمتلك خاصية التداخل في الأغراض، والاقتضاءات؛ مما منح ذلك انسجامًا اقتضائيًّا يعود، في أصله، إلى الانسجام الذهني لدى المعري ذاته. كما تمتلك تنامي نصوصها من منظور عرفاني، لأنّ هذا الانسجام هو من عمل التصوّرات أساسا. وأنّ النسق المفهومي للعقل قائم على تفريع مقولي يخصّص علاقات استلزام تقوم بين هذه الاستعارات كما يذهب إلى ذلك «لايكوف» و«جونسون».

## المبحث الثاني

## شبكة المزج المفهومي لاستعارة العقل في لزوميات المعرّي

## مفهوم نظرية شبكة المزج المفهوميّ Blending Theory(BT)

ترتبط نظرية المزج المفهوميّ بالأفضية الذهنية التي اقترحها كل من «فوكونيي»(Fauconnier) و«تورنر»((Turner)، حيث تتأسّسُ هذه النظريّة على أساس أن لكلِّ وضْعٍ، واقعيًّا كان أو خياليًّا، سبيلاً إلى استعمال بنية لغويّة تعبّر عن مجمل أفكارنا عمومًا[١]، فلكل فضاء واقعي أو خيالي بنية ذهنية، وتُعد هذه الفضاءاتُ الذهنية، حسب «فوكونيي» و«تورنر»، حاوياتٍ أو زُمرًا تصورية مبنية وفق تفكيرنا وحديثنا لأغراض الفهم[٢]، وتمتاز بالترابط والتداخل، فكل فضاء يؤسس لفضاء آخر.

المزج هو ملكة عرفانية يشتغل عليها الذهن بصورة آلية لاواعية، وكذلك هو ملكة حركيّة تتمّ في زمن القول، وهو، كما يذهب «فوكونيي»، جزء من العرفنة الخلفيّة التي انفلتت من الوعي، وتبدو في مستوى الوعي أعمالاً بسيطة بيد أنها نتيجة قوانين أكثر تعقيدًا، تكوّن تلك القوانين في الخلفية التصورية ما يطلق عليه المزج

---

( ١ ) يُنظر: الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص ٢٢٣

( ٢ ) يُنظَر: سعيد بكار، التحليل النقدي الجديد للاستعارة، مجلة الخطاب - مختبر تحليل الخطاب - جامعة مولود معمري تيزي وزو - الجزائر - الجزائر، ع٢٣، ٢٠١٦م، ص٦٠

المفهومي[1]، وهذا يؤكد أحد مُرتكزات الفلسفة العرفانية، وهو اللاوعي المعرفي، الذي برهن على أنّ ميتافيزيقانا اليوميّة هي التي تعطي معنى لتجاربنا المحسوسة[2]، فاللاوعي الميتافيزيقي هو اليد الخفيّة التي تتحكّم في أنسَاقنا التصورية فتنتج فضاءات جديدة من خلال اندماج أدخال تصورية بصورة لاواعية.

تُعنى نظرية المزج، أو ما تُعرف بالدمج أيضًا، بالجمع بين الأشياء المختلفة بوجوه جديدة يكون لها نشوء بنية جديدة[3]، فهي تجمع بين فضاءات تُعد أدخالاً، فتنشأ من خلالها بنية مزيج جديدة، ليست موجودة في تلك الأدخال منفصلة، بل إنّ المزج ما بينها يُنشئ معنى جديدًا من خلال الترابطات الجديدة ما بين الأدخال المتعددة.

لذلك فإنّ النظر إلى المعنى في هذه النظرية يتخذ منحى جديدا، فليس المعنى ناشئا من تطابقه مع كيانات الأشياء في العالم الخارجي، وليس المعنى ينبني من خلال تصور الذهن لكيان الشيء في الواقع، بل لابد من النظر إلى المزيج والترابطات الناتجة عبر الإسقاط الانتقائي للاستعارة، وتجدر الإشارة إلى أن المعنى لا تحدده الإسقاطات الانتقائية فحسب، فلشبكة المفاهيم دور مهم في

---

( ١ ) يُنظر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٢٦٦

( ٢ ) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ٤٦

( ٣ ) يُنظَر: مارك تورنر، مدخل في نظرية المزج المفهومي، ترجمة: الأزهر الزناد، جامعة منوبة - تونس، ط١، ٢٠١١م، ص ١٢

بلورته وتنضيده. وهذا ما أكّده «تورنر» إذ يرى أنّ" نشوء المعنى لا يكون فقط في المزيج، وإنّما يكون غالبًا في الشبكة؛ إذ يمكننا أن نقيم في الشبكة ترابطات جديدة لم تكن موجودةً من قبلُ "[1]، فالمعنى الحاصل من الاستعارة المفهوميّة ليس محصورًا في الفضاء المزيج بل إنّ ثمةَ معانيَ جديدةً تنشأ من الإسقاطات بين الفضاءين الدخلين، وبين ترابطات الشبكة.

إنّ نشوء المعنى ناتج عمّا تنجزه ملكة المزج المفهوميّ التصورية من إنشاء مفاهيم وصور جديدة" تتحوّل إلى أشياءَ متجذّرة في البِنية المفهوميّة عند البشر وفي النحو(الملكة اللغوية)، كذلك وهي تشتغلُ على ما سبق أن تجذّرَ منها بفعلها؛ لتتخذَ منها دخلاً تحدث منه مفاهيم أو أفضية جديدة "[2]، فالمفاهيم الناشئة من التناسبات بين الدخلين تتجذّر في لاوعي الناسِ، ثمّ تغدو دخلاً يؤدي إلى أفضية جديدة، وبالتالي فإنّ نظريّة المزج المفهوميّ تُعنَى بكيفيّة تفكير الذهن البشري، ومعرفته للأشياء، لتضفي معاني جديدة على الأشياء.

ولئن كانت نظرية المزج المفهومي تعالج الاستعارة معالجةً جديدة ذات رؤية شمولية، فإنّها تُعدّ امتدادًا لنظرية «لايكوف»

---

( ١ ) مارك تورنر، مدخل في نظرية المزج المفهومي، ص٢٤

( ٢ ) الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص ٢٢٤

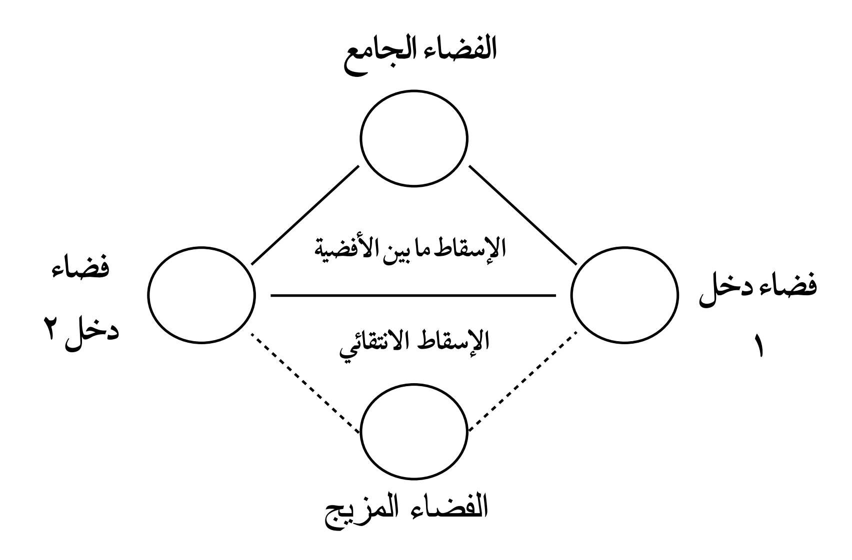
و«جونسون»: الاستعارة التصورية، حيث إنّ هذه الأخيرة مهّدت الطريق، بلاشك، للنظرة التجديدية، بيد أنّ ثمة اختلافات بين كلتا النظريتين: فنظرية الاستعارة التصورية تعتمد على مبدأ«المجال» إذ إن الإسقاط يتم ما بين مجالين تصوريين، بينما نظرية المزج المفهومي تعتمد على مبدأ«الفضاء الذهني» وأن الإسقاط يتم ما بين فضاءين أو أكثر. وإنّ المعنى في نظرية الاستعارة التصورية قد يُتوصّل إليه من خلال الإسقاط ما بين المجالين، بينما نجده في نظرية المزج المفهومي يتجلى في عموم الشبكة والإسقاط ما بين الفضاءات. [1]

فقد طوّر كل من «تورنر» و«فوكونيي» نظرية الاستعارة وأضافا عليها إضافات مهمة، حيث تتكوّن نظرية المزج المفهوميّ من أربعة أفضية: الفضاء الجامع: وهو ما يتضمن البنية المفهومية المشتركة بين الفضاءين الدخلين، والفضاء الدخل١، والفضاء الدخل٢، والفضاء المزيج: وهو فضاء تتوالف فيه مكونات مختلفة من

---

( ١ ) أشار «عمر بن دحمان» إلى أهم الفروق والتشابهات ما بين كلتا النظريتين، مرجّحًا أن تكون الثانية امتدادًا للأولى، فبينهما علاقة تكامل لا تقابُل أو تضاد. يُنظَر: عمر بن دحمان، الاستعارات والخطاب الأدبي، مقاربة معرفية معاصرة، رسالة دكتوراة، كلية الآداب ـ جامعة مولود معمري ـ تيزي وزو ـ الجزائر، ٢٠١٢م، ص ص١٦٧ ـ ١٧٠

الفضاءين الدخلين[1] . ويقترب الفضاءان الدخلان من(المصدر) و(الهدف) لدى «لايكوف» و«جونسون»، بيد أنّ ثمة فرقًا يمتاز به الفضاءان الدخلان، ويتمثل في كون الإسقاط بينهما عملية مضاعفة حيث يتم التطابق الجزئي عن طريق الانتقاء، وينعكس ذلك بإسقاط ذلك التطابق في الفضاء المزيج. ويمكن توضيح نظرية المزج من خلال الخُطاطة التالية [الشكل ٢٢][2] :




[الشكل ٢٢]: خطاطة نظرية المزج المفهومي

---

( ١ ) يُنظَر: الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص ٢٣٠، والنصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٢٦

( ٢ ) مارك تورنر، مدخل في نظرية المزج المفهومي، ص ٢٢

يبدو المزج إذن عملية ذهنية يقوم فيها الدخلان بالتطابق الجزئي والإسقاط الانتقائي ثم الانعكاس في الفضاء المزيج الذي يمثّل محور الاستدلال الأهمّ، فتوالف المكونات المختلفة فيه يُنشئ معانيَ جديدة لم يكن لها وجود في الفضاءين الدخلين، فنشوء المعنى الجديد تمّ بعد عملية الإسقاط والتراكب، وهذا يُبرهن لنا على أن نظرية المزج الذهنية هي نظرية في المعنى وفي الاستدلال، إذ يقوم المزج بعدد من العمليّات الاستدلالية من قبيل التّركيب والإكمال والبلورة. [1]

وإذا كانت نظرية «لايكوف» و«جونسون» تُعنى بالمجالين المصدر والهدف، وتمرّ بصمت على ظروف تغيّرات المعنى التاريخية والاجتماعية الثقافية، فإنّ نظرية المزج جاءت لتكمّل الدور الذي توقفت عنده نظرية الاستعارة التصورية، حيث افترضت وجود أربعة فضاءات ذهنية ومرتبطة ومتمازجة في عملية الإسقاط الاستعاري، حيث يتم الإسقاط بصورة أحادية الاتجاه على الهدف، ويقوم فضاءا الدخل بإسقاط بنيتيهما جزئيا وانتقائيا على الفضاء المزيج. فنظرية المزج لا تقوم بجمع الترابطات ما بين المجالين فحسب، بل وتسمح

---

( ١ ) يُنظَر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٢٦٦

كذلك بتفسير الابتكار المفاهيمي[1]، الذي يمثل محورا استدلاليا في هذه العملية المزجية.

إنّ الإسقاط في نظرية المزج انتقائي؛ حيث لا يأتي إلى الفضاء المزيج إلا بعض العناصر مما يوجد في الفضاءين الذهنيين الدخلين[2]، ونعني بالانتقائية هنا أنّ المزيج يأخذ عناصره وأجزاءه من كل فضاء، ويمزج بينها ويجعل منها فضاءً مزيجا جديدا ذا بنية ناشئة[3]، من خلال عملية الاستدلال الذهنية، فالإسقاط في نظرية المزج حركيٌّ لا أحادي الاتجاه فحسب، بل يتنقّل بين فضاءين ذهنيين، وقد ذهبت الباحثة «كوننّا»((Conenna Mirella إلى أنّ الإسقاط في نموذج المزج يمكّننا من فهم المشهد المعقد في الاستعارة[4]، فهذه الإسقاطات الانتقائية تدلّل على كيفية تفكير الذات المتلفظة، وتجعل للأشياء المتجذرة في الذهن، بوصفها أدخالاً، معانيَ جديدة في الفضاء المزيج عبر حركة انتقالية ما بين فضاءات الشبكة.

---

( ١ ) يُنظَر: إيزابيل أوليفيرا، الاستعارة الاصطلاحية من وجهة نظر عرفانية، ص١٢٦

( ٢ ) يُنظَر: مارك تورنر، مدخل في نظرية المزج المفهومي، ص ١٥

( ٣ ) يُنظَر: المرجع نفسه، ص٥٠

( ٤ ) يُنظَر: المنجي القلفاط، الاستعارة في المنظورين التداولي والعرفاني، حوليات الجامعة التونسية ـ تونس، ع٥٧، ٢٠١٢م، ص٣١٨

إلاّ أن فكرة الإسقاط في نظرية المزج المفهومي، كما يذهب «المنجي القلفاط»، لا تتسم بالدقة المتناهية، ويشير إلى أنّ الإسقاط قد يكون دقيقًا في التشبيه حيث نُسقط المشبه به على المشبه فهو يضمن مسافةً بين الطرفين، أما في حال الاستعارة فهذه المسافة تزول، ويقترح بدلًا عن الإسقاط، علاقة التراكب ما بين المصدر والهدف أو بين الدّخلَين، فالعلاقة بينهما علاقة تراكبية لا إسقاطية(١) . ولعلّ ما ذهب إليه هذا الباحث من عدم دقة فكرة الإسقاط صحيح، إلاّ أنّ القول بعدم العلاقة الإسقاطية ما بين الدخلين فيه نظر، فنحن نُسقط كيانًا له سماتٌ انتقائية على كيانٍ آخر وسماتٍ انتقائية توافق سمات الكيان المُسقَط، وإنّ القول بعلاقة التراكب في الاستعارة المزجية له وجاهته، فالإسقاط الانتقائي ما بين الدخلين، وإسقاط كيانات الدخلين معًا في الفضاء المزيج، يحدثُ علاقة تراكبية مزجيّة تداخليّة، ومن هنا نستطيع القول بأن العلاقة الاستعارية في نظرية المزج هي علاقة إسقاط وتراكب.

إنّ القول بالتراكب وحده يفضي إلى التوصّل إلى نتيجة مفادها أنّ المعنى هو تركّبي، أي إن المعنى يكمن في الجمع ما بين الأدخال جمعًا تركّبيا كليًّا لا انتقائيًّا، إلاّ أنّ «تورنر» أشار إلى خلاف ذلك

---

(١) يُنظَر: المرجع نفسه، ص٣١٨

فالمعنى في نظرية المزج ليس تركّبيا في العموم، وإنما تتمازج المعاني من خلال الإسقاط الانتقائي[1]، بحيث يكون هذا الإسقاط الانتقائي تراكبيًّا تضافريًّا أيضًا ليس ذا اتجاه واحد، بل هو حركيّ يتنقل ما بين الأدخال منتهيًا إلى الفضاء المزيج.

ومما يلفت النظر أنّ الإسقاط الانتقائي في المزج المفهومي ليس عملية عشوائية اعتباطيّة، بل هو إسقاط وظيفيّ، حيث يُسهم أيضًا في إيديولوجيا الاستعارة،، كما أشار «كريستوفر هارت»((Christopher Hart،، وهو كذلك ظاهرة تداولية، فشبكات المزج تبنى حسب المقاصد التداولية للمتكلم[2] . وبالتّالي فإنّ الإسقاط مقيّد بمقصدية الاستعارة، وخاضع في الآن نفسه لمبدأ المناسبة أو الصلة الذي اقترحه كلّ من «سبيربر» و«ولسن»، حيث يقوم هذا المبدأ على الجهد العرفاني والأثر السياقيّ، فتأويل الاستعارة المزجية يخضع للأثر العرفاني الذي يحدّد طبيعة المثير الذي سيُعالج.

وقد يكون الإسقاط ما بين مزج رباعي الأفضية، وقد يتّسع ليكون ما بين مزج متعدد الأفضية أو متراكب، إذ إنّ المزج في أساسه رباعيّ الأفضية(فضاء دخل١ ، فضاء دخل٢ ، فضاء جامع، فضاء مزيج)، إلاّ

---

( ١ ) يُنظَر: مارك تورنر، مدخل في نظرية المزج المفهومي، ص ٤١

( ٢ ) يُنظَر: سعيد بكار، التحليل النقدي الجديد للاستعارة، ص٦٣

أنّه قابل للتوسّع فيكون مزجًا متعدّد الأفضية، يحوي عدّة فضاءات أدخال، حيث «تتراكب عمليّات المزج ليجري في بعضها وخاصّة في الفضاءين الدّخلين فضاء كان قد نشأ مزيجا من أفضية أخرى»[1]، فيكون المزج متعددًا في فضاءاته، فتكون في الأفضية أفضية مزيج صغرى تتناسل ليتولد منها أفضية مزيج أخرى ترث منها جملة من السمات، ويُطلق «الأزهر الزناد» على هذه الشبكة المزجية مصطلح المزج المتراكب. [2]

وبما أنّ المزج التصوري هو امتداد لنظرية الاستعارة التصورية، فإنّه جارٍ في الأذهان كما تجري الاستعارة التصورية، فهو عمليّة عرفانية تجري في جميع الأنشطة الذهنية؛ تنتج المفاهيم وتبدعها، سواء في الكلام أو غيره كالرَّسم والصورة الفوتوغرافية والكاريكاتور وغيرها، فكلها ذات مضامين عرفانية[3]، فالمزج عملية روتينية يقوم بها الذهن بشكل عفوي آلي لا واعٍ، وقد أكّد ذلك «تورنر» حيث يرى أنّ المزج يكثّف بوجه روتيني شبكات مفهومية واسعة، قد يصعب الجمع بينها في مفاهيم مزيج تكون من سلم الذهن البشري ومواتية لتمثلاتنا[4]، فالمزج المفهومي يجمع ما بين أدخالٍ متباعدة

---

( ١ ) الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٢٨٦

( ٢ ) المرجع نفسه، ص ٢٩٥

( ٣ ) المرجع نفسه، ص ٣٠١

( ٤ ) يُنظَر: مارك تورنر، مدخل في نظرية المزج المفهومي، ص ٢٢

وغير متفقة، فيقوم المزج بجمعها من خلال علاقة تشابه يُحدثها الذهن.

وبناء على ذلك فإنّ الجمع ما بين الأدخال المتباعدة إنّما هو متأسس على نظرية المقولة العرفانية، فنظرية المزج تعود في أساسها إلى نظرية «روش» الموسومة ب، "نظرية التشابه الأسري"، هذه النظرية التي قامت على قدر كبير من المرونة في تصنيف عملياتنا[١] . فنظرية المزج المفهومي هي نظرية في المقولة وتصنيف الذهن للأشياء، إذ إنّ المقولة الطرازية تقوم على عنصر المشابهة الأسرية حيث يُنشئ المزج الاستعاري تشابهات ما بين أدخالٍ ليست متقاربة في الأصل، فيجعلها ضمن عائلةٍ يجمع بينها تشابه ما، وجديرٌ بالملاحظة أنّ التشابه هنا ليسَ، بالضرورة، حقيقيًّا في الكيانات الخارجية، بل هو تشابه ابتكاريّ يُنشئه الذهن ما بين أدخال وعناصر وفضاءات قد تكون متباينة لأوّل وهلة.

---

(١) يُنظَر: إيزابيل أوليفيرا، الاستعارة الاصطلاحية من وجهة نظر عرفانية، ص١٢٧

### ١. المزج التصوري لاستعارة: (العقل إمام):

ألفينا في المبحث السابق في تحليل الاستعارة التصوّريّة(العقل إمام)، حسب تصوّر «لايكوف» و«جونسون»، أن الشاعرَ قد أسقط مجال المصدر المحسوس(إمام) على مجال الهدف المجرّد(العقل)؛ ممّا يعني أنّ المعرّي يفهم الأشياء المجردة على أنها كيانات مجسدنة، فيُنشئ تشابهات ما بين مجالات متباعدة، فيُمقولها ويُصنّفها، بناءً على فهمه المجسدن وعلى مركزية جسدية.

ذانك المجالان الهدف والمصدر في النظرية التصورية، يبدوان، حسب نظريّة المزج المفهوميّ ل، «تورنر» و«فوكونيي»، فضاءين دَخلين، يجمع بينهما فضاء جامعٌ، ينتجُ عن تناسباتهما فضاءٌ رابعٌ هو الفضاء المزيج. ويمكن توضيح هذه الفضاءات المفهومية من خلال قول «أبي العلاء المعري» التالي: [الخفيف]

يرتَجِي النـاسُ أنْ يقُومَ إمـامٌ      نـَاطقٌ في الكَتيبـةِ الخَرْسـاءِ[1]

كَذَبَ الظنُّ لا إمامَ سِوى العقْ،      ـلِ مُشيرًا في صُبحِهِ والمَساءِ

فإذا ما أطَعْتَهُ جلبَ الرّحـ      ـمَةَ عِنْد المسيرِ والإرساءِ

(١) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ص ٧٩ ـ ٨٠

فحِينَ نتمعّنُ في الاستعارة المفهوميّة(العقل إمام) فإنّ الفضاءَ الجامعَ بين الدخلين، وفق فهم الشاعر، يتمثّلُ في مجال القداسة عامّةً، بما فيه من محدث/ القداسة(وهو العقل أو الإمام)، وسِمةُ ذلك المقدّس من حيث(العَظَمة وعلوّ المنزلة)، وسبب تلك القداسة(لا إمام سوى العقل)، والأثر الناجم من تلك القداسة، وهو نشر(الهداية أو الوعي بين الناس)، ومكان ذلك المقدّس(داعٍ للناس بين ظهرانيهم، أو كامنٌ في وعيِهم)، وغاية ذلك المقدّس هو الوصول إلى(الهدى أو الخير) . ويبدو هذا الفضاء الجامع فضاءً يجمع ما بين عنصرين/ دخلين متباعدين في مقولة ذات تشابه أسريّ، قبل الانصهار ما بين ذينك الدخلين وإسقاطهما المضاعف على الفضاء المزيج.

أمّا الفضاءان الدخلان، أو المجالان التصوريان في نظرية «لايكوف» و«جونسون»، فهما: فضاء العقل، ويُطلق عليه(فضاء دخل١)، وفضاء الإمام، ويُطلق عليه(فضاء دخل٢)، حيث يتم الإسقاط الثنائيّ المتبادل بينهما ويكون رأسيًّا ما بينهما عنصرًا بعنصر[١]، وفي كلّ واحدٍ من ذَيْنك الدخلين عناصرُ توافق إسقاط العناصر المكوّنة للفضاء الجامع، ويكون بين الفضاءين إسقاطٌ تناسبيٌّ أو تطابقيٌّ: تناسب الإمام بالعقل، ويتناسب أثر تلك القداسة بينهما من حيث

( ١ ) يُنظر: الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص ٢٢٨

نشر كليهما لمفهوم الهداية أو الوعي بين الناس، فالعقل يناسب الإمام ويتطابق معه من حيث الرُّشد والسموّ، والإمام يناسب العقل ويتطابق معه من حيث الدعوة إلى الخير ونشر الهداية؛ لذا فإنّ المعنى هنا، بخلاف ما عليه النظرية التصورية، لا يمكن التوصّل إليه من خلال إسقاط مجال المصدر على مجال الهدف فحسب، بل لا بد من الإسقاط الثنائي بين الدخلين، ثم إسقاط الدخلين وتناسباتهما على الفضاء المزيج.

ويكونُ حاصل ذلك الإسقاط الفضاء المزيج الرابع، وهو المفهوم المزيج الحاصل بانصهار الفضاءين الدخلين وفق العمليات العرفانيّة المحدثة لذلك المزج، فبالتركيب «تحدثُ علاقاتٌ لم تكن موجودةً في الفضاءين الدخلين منفصلين»[1]، وبعد ذلك التركيب المزجي يتم إسقاط المضامين في كل منهما إسقاطًا رأسيًّا في الفضاء المزيج، فتنشأ معان ليست موجودة في كلا الدخلين، ولم تكن لولا الإسقاط المضاعف، الإسقاط الثنائي بين الدخلين، وإسقاط الدخلين وتناسباتهما على الفضاء المزيج. مع ملاحظة أن هذا الإسقاط المضاعف هو إسقاط انتقائيّ، تبئيريّ، يعتمد على آليتي الإخفاء والإضمار، فيُظهر سمات في الإمام تناسب العقل من

---

(١) الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص ٢٣٤

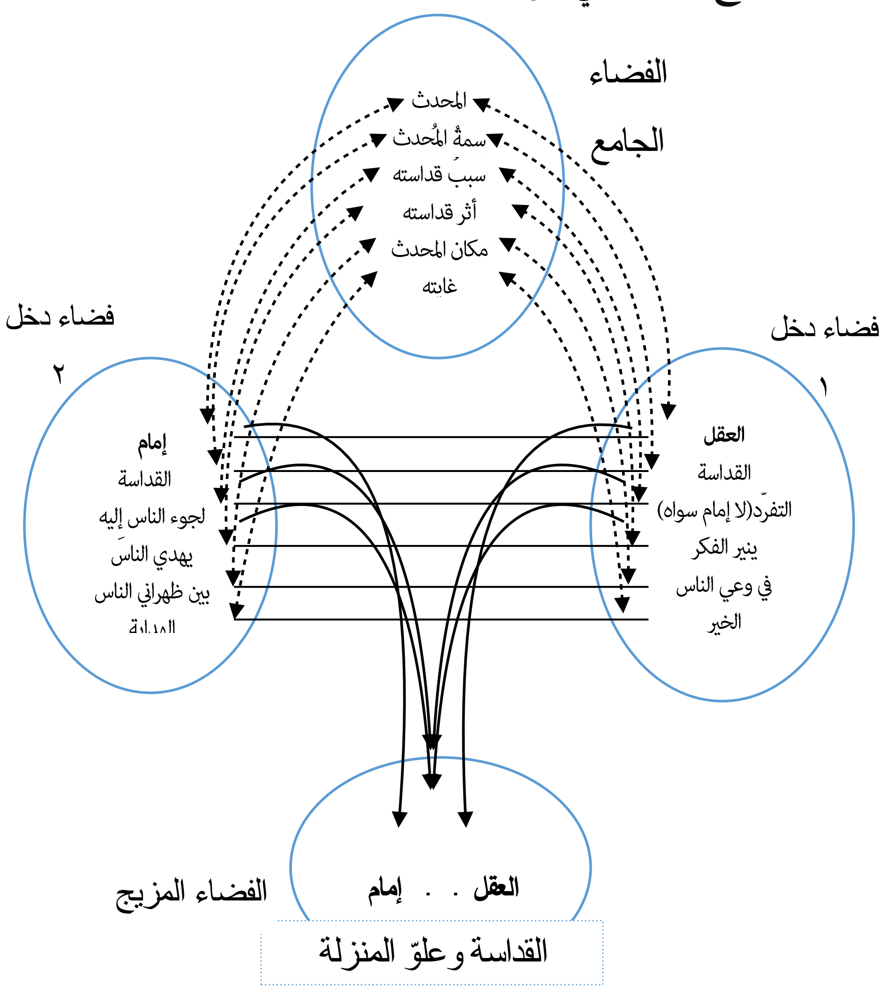
قبيل الهداية، ويُخفي أخرى من قبيل أنه ذو قائمتين، فانٍ، ذو هيكل، إلخ.

فالمعنى إذن ينشأ من خلال المزج عمومًا، ومن تلك التناسبات ما بين الفضاءين الدخلين وإسقاط تلك المضامين الحاصلة من مزج الفضاءين ذهنيًّا إسقاطًا رأسيًّا في الفضاء الرابع(الفضاء المزيج)، إلاّ أنّ ما تجدر ملاحظته أنّ المعنى الكامن وراء تلك الاستعارة ليس محصورًا في الفضاء المزيج فحسب، بل يشمل أيضا التناسبات الذهنية بين الفضاءين الدخلين أيضًا.

لذلك فالمعنى شموليٌّ(جشطالتيّ) يُفهم من المزج التصوري بأكمله، أي من خلال الفضاء الجامع وجميع التطابقات بين الدخلين والإسقاط في المزيج الجامع، وبالنظر إلى مقصدية الإسقاط الثنائيّ، فالاستعارة ذات إسقاط انتقائي مقصديّ، وليس اعتباطيًّا، وتُفهم هذه المقصدية بالرجوع إلى مبدأ المناسبة الذي اقترحه كل من «سبيربر» و«ولسن»، وأشارا فيه إلى البيئة الإدراكية أو المحيط العرفاني، مؤكدين على أهمية عنصر السياق في فهم الإسقاط الاستعاري، وأنّ هذا السياق لا يكون واضحًا لدى المتلقّي

إلاّ إذا كان ينتمي إلى المحيط العرفانيّ المشترك بين المتكلّم والمخاطب[1] .

ويُمكن توضيح استعارة(العقل إمام) من خلال التصور السابق وفق نظريّة المزج المفهوميّ من خلال الخُطاطة التالية:




---

( ١ ) يُنظر: جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ص ٢٥١ ـ ٢٥٤.

واضح من هذه الخطاطة أنّ ثمةَ علاقة تشابه أسريّ ما بين جميع التناسبات الذهنية الموجودة في الدخلين(العقل والإمام)، فكل عنصر في الفضاء الدخل٢ يشابه عنصرا في الفضاء الدخل١، وهذا ما يبرهن على كون نظرية المزج هي نظرية في المقولة، وفق مبدأ «روش»،؛ حيث نرى مظاهر المشابهة الأسرية على امتداد تناسبات الأفضية الذهنية[1]؛ لذا فإنّ المقولة الطرازية تبيّن لنا كيفية فهم الشاعر للأشياء، حيث قام بإنشاء تشابهات ما بين عناصر مختلفة، فالعقل لديه مجسدن، يُشبه الإمام، في سمات إسقاطيّة انتقائيّة، حدت بالمعرّي إلى مقولة العقل وتصنيفه وتجميعه مع كيان الإمام، فهو يفهم المجردات من خلال الكيانات المجسدنة.

إنّ المعنى والصدق في النظرية العرفانية ليسا بانطباق مفهوم الكلمة على مصاديقها في الخارج، دون تدخّل للفهم البشري أو التجربة المجسدنة، بل على العكس من ذلك فالمعنى والصدق، على النقيض من النظرية الموضوعية، متأسّسان على نظرية الفهم، التي تقتضي أنّ فهمنا البشري هو الذي يمنح للأشياء معنى في أدمغتنا، وهو الذي يجعلها صادقة، من خلال مركزية أجسادنا وتجربتنا الحياتية، وعندئذٍ فليس الفهم متعاليا على الجسد.

---

(١) يُنظَر: مارك تورنر، مدخل في نظرية المزج المفهومي، ص ٣٥

فالمعري فهِمَ فضاء العقل من خلال تجربته المجسدنة، وأحال هذا الفضاء على فضاء آخر هو فضاء الإمام، من خلال الفهم الجشطالتيّ الذي كشفت عنه شبكةُ المزج التصوري، وهو فهمٌ أكثر تعقيدًا، فليس الإسقاط هنا بين مجالين كما في نظرية الاستعارة التصورية، بل تمّ هذا الإسقاط بصورة ثنائية ومضاعفة؛ لذا فإنّ صورة العقل في ذهن المعري هي صورة ذات تعقيد وتكثيف، تُفهم تجلياتها من خلال النظرة الكلية للشبكة المزجية.

وللسياق دور رئيسٌ في فهم هذه الشبكة المزجية، حيث تُسهم في الكشف عن إيديولوجيا الاستعارة في ذهن الذات المتلفّظة، فالمحيط العرفاني بين الشاعر والمتلقي دائرة مشتركة تحوي فهمًا مشتركًا لدالّ(الإمام)، إلاّ أنّ الشاعر هنا في صدامٍ مع المتلقي، فهو ينقض ما في أذهان الناس، الذين يرون الإمامَ ذلك الرجلَ المتقدّمَ في قومِهِ، أو الطريق الواضح الذي يُؤتَمّ به، فيطلقون عليه إمام المسلمين وإمام القوم[1]، بيد أنّ «المعرّي» يرفض هذا التعريف لكيان الإمام، فيرى كذبَ ما ارتجاه الناسُ، بل(لا إمامَ سوى العقل)، فالعقل هو الإمام المخلّص والناطق في الكتيبة الخرساء، وهو الذي يهدي إلى الخير؛ مما يعني أنّ كينونة العقل ليست مجردة بل مجسدنة.

---

( ١ ) للاستزادة لمعرفة مفهوم مفردة( الإمام ) في أذهان الناسِ عمومًا، يُنظر: أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط١، ١٩٩٢م، ج٢، ص١٩

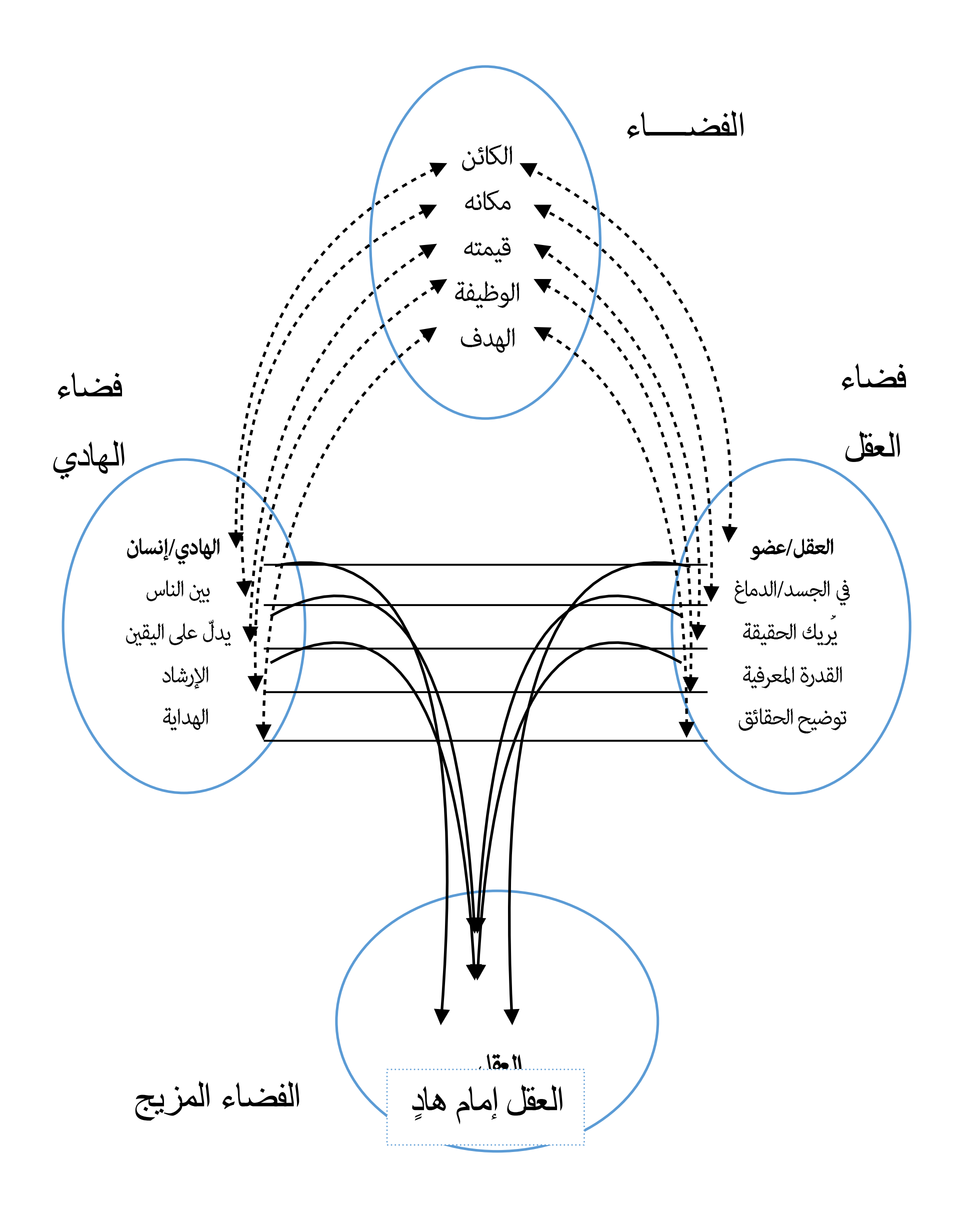
وتتجلى كذلك جسدنة العقل في تصورات «المعري»، في قوله: [الطويل]

إذا صَقَلَتْ دُنياكَ مِرآةَ عَقْلِها    أَرَتْكَ جَزيْلَ الأَمْرِ غيرَ جزيلِ [1]

حيث يبدو العقل كيانًا عظيمًا، من خلاله تُرى الحقائق، وتُكتشف، فالعقل كيان مجسدن يحمل صفات الإمام التي تنير الفكر، وبها تُعرف طرق الصواب، فالاستعارة المزجية هنا هي(العقل هاديًا)، كما في الخطاطة التالية:

---

( ١ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٣، ص ٨




**فالفضاءات في الخطاطة السابقة أربعة، فضاء العقل وفضاء الهادي بصفاته وغايته، وفضاء جامع يقع داخله ما يتفق فيه الفضاءان الدخلان، (الكائن، وقيمته، ومكانه، ووظيفته، وهدفه) وإنْ كان هذا الاتفاق اتفاقا سطحيًّا،**

وأخيرًا الفضاء المزيج، وفيه تجتمع سمات من الفضاءين الدخلين ويتم فيه الإسقاط الانتقائي بعد اكتمال عملية الجمع والبلورة، فينشأ معنى جديد، لم يكن موجودا في الدخلين مستقلّين، ويتمثّل هذا المعنى الجديد في كون العقل إمامًا خفيًّا يمتلكه الإنسان بمفرده، فلا سلطة لأحد ولا وصاية على الآخرين.

إنّ من أهم الظواهر البارزة في عملية المزج أن يتم تكثيف بعض العناصر فيها، من قبيل الزمان والمكان والقصدية والقياس وغيرها[١]، ونلفي ذلك في الخطاطة السابقة حيث يتجلّى فيها تكثيف عنصر المكان ليبرهن على كينونة العقل الهادي، كما أنّ نص المعري يهدف إلى مقصدية تداولية مفادها تعظيم شأن العقل دون سواه، فبه وحده تنكشف الحقائق وتتجلى ماهية الأمور، حيث يتم ذلك التكثيف بالإسقاط الانتقائي المضاعف في الفضاء المزيج؛ لينتج عنه معنى ناشئ من خلال النظرة الجشطالتية للشبكة برمّتها وللإسقاط المضاعف والمكثّف.

وفي البيت السابق يبدو جليا الصراع الأزلي ما بين المصلحين وأهل الدنيا، فيقول المعري(إذا صقلت دنياك مرآة عقلها) فاستخدم أداة الشرط «إذا»، الصقل هنا للمرآة وليس للعقل، أي إذا تجلت انعكاسات ذلك العقل الهادي في هذه الدنيا، فسيكون جواب الشرط(أرتْكَ. . .) أي أبصرَتْكَ الحقائقَ وكشفت لك الطريق القويم. ولم يتم هذا الفهم لولا الإسقاط

---

( ١ ) يُنظر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص٢٦٨

المجسدن ما بين المجالين المصدر/ الهادي، والهدف/ العقل، بحسب النظرية التصورية، أو الفضاءين الدخلين،، بحسب نظرية المزج،، حيث فَهِم الشاعر كيانًا من خلال فهمه وتصوراته التجريبية لكيانٍ آخر

إنّ جسدنة العقل تعتمد في هذه الشبكة المزجية على التخيّل الاستعاريّ، إذ إنّ الآليات الخيالية والتجربة البشرية من أهمّ محدّدات المقولة المجسدنة في نظر العرفانية، فلا يمكن فهم الأشياء دون تلك الآليات، فبها يتمّ جمع العناصر وتصنيفها، حيث مقوَلَ العقلَ على أنّه كيان مجسد/ إمام هادٍ. ويتجلى ذلك التجسيد أيضًا في قوله: [البسيط]

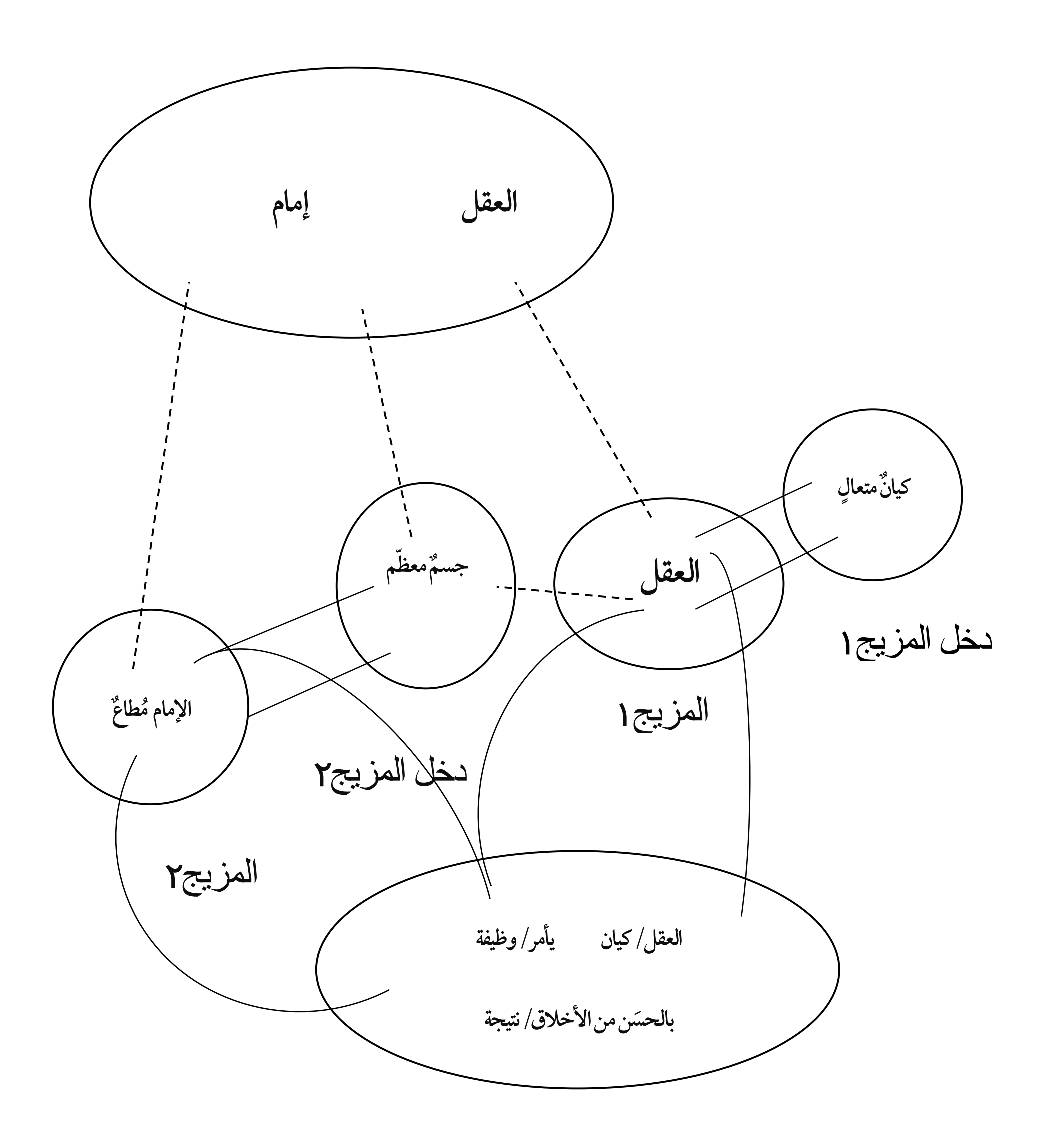
لنا طِباعٌ وجَدْنا العقلَ يأمرُها فلا تُريدُ مِن الأخلاقِ ما حَسُنا [1]

فالعقل يأمر بالحَسَنِ من الأخلاق ومن حقّهِ أن يُطاع إلاّ أنّ الطباع البشريّة لا تريد ذلك، إشارةً إلى حالة عدم التسليم البشريّ بهذا الإمام المفترض طاعته/ العقل. ونستطيع تبيين كيفية فهم الشاعر لهذه الاستعارة بصورة مزجية عملاقة، من خلال خطاطة المزيج العملاقmegablend [2] التالية:

---

( ١ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٣، ص ٢٢٩

( ٢ ) يُنظَر: مارك تورنر، مدخل في نظرية المزج المفهومي، ص٤٨




مزيج عملاق megablend

يبدو هذا المزيج العملاق متعدد الفضاءات، نشأ فيه عن الفضاء الدخل فضاءٌ مزيج، تمّ فيه الإسقاط مضاعفًا بصورة متبادلة ورأسية، إذ يتضح فيه قدر كبير من الشعريّة والتخييل، فيتمّ تأويل بعض العناصر المفقودة

بالاعتماد على السياق وعلى ما هو نشيط في أذهاننا[1]، (فالعقل إمام) هي الاستعارة التصورية الكبرى التي تتناسل منها عديد الاستعارات، كهذه الاستعارة(العقل يأمرنا)، وسمة الأمر التعالي وطلب الإجابة.

إنّ المزج المفهومي يعتمد على عنصر التأويل، من خلال السياق والمحيط العرفاني، وعلى ما هو نشيط في الذهن عبر التجذر الإبستيميّ؛ لذلك فإنّ الاستعارة المزجية تعرف من خلال الفهم البشريّ والتجربة المجسدنة والتأويل العرفانيّ، وفي هذا ما يُناقض ما ذهبت إليه النظرية الموضوعية من كون دلالة الأشياء كائنةً بعيدًا عن فهمنا لها وإدراكاتنا الذاتية، بل إنّ معنى الأشياء يكون من خلال إحالتها على إدراكاتنا الذاتية وفهمنا لها وتصوراتنا حولها.

وفي هذا المزيج العملاق ما يؤكد ما رمت إليه النظرية العرفانية، فالشاعر فهم كيان(العقل) من خلال ما اعتمل في ذهنه وما فهمه من تجاربه السابقة حول كيان(الإمام)، فأسقط هذا الكيان بكل تناسباته إسقاطًا انتقائيا على الكيان المجرد(العقل)، فمقول العقل مقولة طرازيّة من خلال تشابهات أسرية بين هذا الدال وبين دالّ الإمام؛ واعتمد في مقولته لفضاء العقل على آليتي التخييل الاستعاري، والتجريب المجسدن.

وفي خطاطة المزيج العملاق السابقة يتجلى التمطيط والتوسيع للفضاءات، إذ نجد إطارين كبيرين(إطار العقل، الإمام)، و(إطار الطباع،

---

(١) يُنظَر: مارك تورنر، مدخل في نظرية المزج المفهومي، ص ص ٤٧ ـ ٥٠

الناس) وبين هذين الإطارين صراعات جمّة، فالطباع تعصي العقل، والناس حينًا يخالفون الإمام، ويتضح ذلك من خلال دور العقل في الأمر بالحسَن، ورفْض الطباع لذلك، كما أشار الشاعر، فجرى الإسقاط ما بين هذين الإطارين إسقاطا ذهنيا انتقائيّا، إذ إنّ المزيج يأخذ أجزاءَه من الأطر التي تعتمل في ذهن الشاعر، ويمزج بينها، ويجعل منها إطارا جديدًا ذا بنية ناشئة(١)، فالعقل، كيان إمام، وأمره بالحسن من الأخلاق وظيفة الإمام الصادع بالدعوة إلى الرشد، وحصول تلك الأخلاق الحسنة وتجسدها في الواقع هو النتيجة المتوخّاة التي يرمي إليها الإمام، العقل. هكذا يتم المزج العملاق متكئا على الأطر الذهنية التي تعتمل في الدماغ.

وقد بدا لنا في شبكة المزيج، من خلال ما سبق،، أنها تقوم على عدد من العمليات، منها: التركيب، وذلك بإسقاط مضامين الدخلين في المزيج، والإكمال بإكساء المعاني جملة من المعارف الموسوعية، والبلورة، بتوسيع مدى المزيج بالدلالات المتعددة. ويضع العرفانيون شرطًا لهذا المزيج وهو قيامه على مبدأ قابلية التفكيك، فبالإمكان تفكيكه إلى وحدات أصغر وتجميعه، وثمة مبدأ آخر وهو مبدأ التبرير وشرطه الإفادة، فكل عنصر في المزيج لابد أن يكون مبررا وله فائدة تفسيرية(٢).

---

(١) يُنظَر: المرجع السابق، ص٥٠

(٢) يُنظر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ص٢٦٧ ـ ٢٦٨

## ٢. التأويل السيميائي للاستعارة المزجية(العقل إمام) :

حظيت النظريةُ العرفانية للاستعارة بمراجعات عدّة، ومن أبرزها: مناقشة اتساع هذه النظرية لتشمل كلاً من الفكر والتعبير اللغوي على حد سواء. وقد سعى «لايكوف» و«جونسون» في نظريتهما التصورية إلى نقل الاستعارة من حقلها اللغوي فحسب، إلى حقل الفكر، فهي أداة للفكر واشتغال الذهن، وبها يحيا الكائن البشري ومن خلالها ينظّم ويصنف الأشياء. وذهبا إلى أن التراكيب اللغوية ليست بذات أهمية في فهم الاستعارة التصورية. [١]

بيد أنّ بعض المراجعات على ذلك الزعم ذهبت إلى النقيض من ذلك، فالنص اللغوي بتراكيبه المختلفة ذو أثر عرفاني ذهني، فنتج عن تلك المراجعات ما أطلق عليه بـ "الشعريات العرفانية"، وتم التأكيد من خلالها على ضرورة عدم الفصل ما بين اللغة والفكر في المعالجة العرفانية، فثمة اتصال ما بين العمليات اللغوية في النص الأدبي، والعمليات اللغوية في العقل البشري، وتقوم الشعرية العرفانية بإقامة الصلة بين هذين الحقلين المعرفيين[٢]؛ مما يعني أنّ للغة بتراكيبها المتعددة، إلى جانب حقل الفكر، دورًا في استجلاء كيفية تفكير ذهن منشئ النصّ.

فالشعرية العرفانية، كما ذهبت «مارجريت فريمان»( Margaret

---

( ١ ) يُنظَر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص٢٣

( ٢ ) يُنظَر: مارجريت فريمان، انهيار الحاجز بين الدراسات الأدبية واللسانيات، مدخل إلى الشعريات الإدراكية، ترجمة: محمد سمير عبدالسلام، مجلة فصول، ع١٠٠، ٢٠١٧م، ص١٦٧

Freeman)،، هي نظرية تتأسس على لغة النصوص الأدبية وعلى استراتيجيات القراء اللغوية الإدراكية. وتأخذ هذه النظرية نموذج المزج التصوري في الحسبان؛ لما يقوم به العقل الإنساني من إنتاجٍ للتشكيلات التصورية[١] . إنّ نظرية المزج المفهومي وثيقة الصلة بالشعريات العرفانية؛ لما فيها من دور تأويليّ يعتمد على العلاقات الدلالية والتداولية والسيميائية وغيرها؛ مما يكشف لنا عن كون هذه النظرية تنفتح على كثير من الدراسات اللسانية والمعرفية والنفسية وغيرها في سبيل الوصول إلى كنه المعنى.

ومن الشعريات العرفانية بدأ الاهتمام بالاستعارة السيميائية العرفانية، وقد كان أوّل من بادر إليه الثنائي «لين براندت»((Line Brandt و«بير آج براندت»(Per Aage Brandt)، وقد سعيا إلى تطوير نموذج المزج التصوري، وأضافا عليه إضافات عدة، تجعله ذا قدرة تأويلية منفتحة، منها ما اعتبراه من أنّ فضاءي الإدخال(المصدر والهدف) يكشفان عن مصادر تجريبية مختلفة، وأدخلا على نموذج «تورنر» و«فوكونيي» فضاءً آخر اصطلحا على تسميته(الفضاء السيميائي semiotic space) الذي يتموضع فيه فضاءا الإدخال[٢]، هذا الفضاء السيميائي هو في جوهره فضاء الدلالة التعبيرية،

---

( ١ ) يُنظَر: لارزيا ببليخوفا، مقالتان في إدراكيات النص الشعري، ترجمة: محي الدين محسب، مجلة فصول ـ مصر، ع١٠٠، ٢٠١٧م، ص١٤٥

( ٢ ) يُنظَر: عمر بن دحمان، تأويل المعنى الاستعاري من منظور سيميائي معرفي، مجلة فصول ـ مصر، ع١٠٠، ٢٠١٧م، ص ص٣٦٤ ـ ٣٦٩

فتُدرس فيه الملفوظات في أي ظرف تُقال ويؤتى بها لتعني كل ما يُفترض أن تعنيه، وهو بديل عن الفضاء الأساس الذي اقترحه «فوكونيي». [١]

إنّ المشروع السيميائي العرفاني يتأسس على كون الأنشطة العقلية للتفكير نتيجة للتواصل والتبادل المعرفي عند البشر؛ لذلك فإنّ هذا المشروع يهدف إلى الكشف عن المعنى من خلال وجوده في الثقافة البشرية[٢] . فالمعنى هو الهدف الذي تنشده السيميائيات العرفانية، ولا يُتوصّل إليه إلا عبر مستويات تأويلية متعددة ولا نهائية، تقع ضمن الفضاء السيميائي الذي اقترحه الثنائي «براندت»، حيث تحدد هذه المستويات كيفية التواصل المعرفي بين البشر.

يهدفُ هذا الفضاء السيميائي إلى استجلاء العلامةِ الاستعارية باعتبارها دالاً/ ماثولاً يُحيلُ على مدلولٍ/ موضوعٍ عبْرَ مستوياتٍ تأويليّة، يَصطَلحُ عيها «بورس» (peirce) بـ السيميوزيس(semiosis) الذي يعني السيرورة التأويليّة ويمتاز بلا نهائيّة التأويل[٣]، فكلُّ موضوعٍ يُعَدُّ ماثولاً ينفتحُ على التأويل إلى مستويات متعدّدة. وقد أدخل الباحثان هذا المصطلح في الفضاء السيميائيّ؛ ليقوم بدور تأويليّ شعريّ يمتاز باللا نهائية.

ويحوي الفضـــاء الســـيميائي ثلاث طبقات، أو ثلاثة مســـتويات، يُطلق عليها «أنماط الصـــلة الوثيقة»، حيث تتضـــافر هذه الأنماط الثلاثة لتكون نظامًا من

---

( ١ ) يُنظَر: عمر بن دحمان، الاستعارات والخطاب الأدبي، مقاربة معرفية معاصرة، ص ٢٨٧

( ٢ ) يُنظَر: عمر بن دحمان، الاستعارات والخطاب الأدبي، مقاربة معرفية معاصرة، ص ٢٧٨

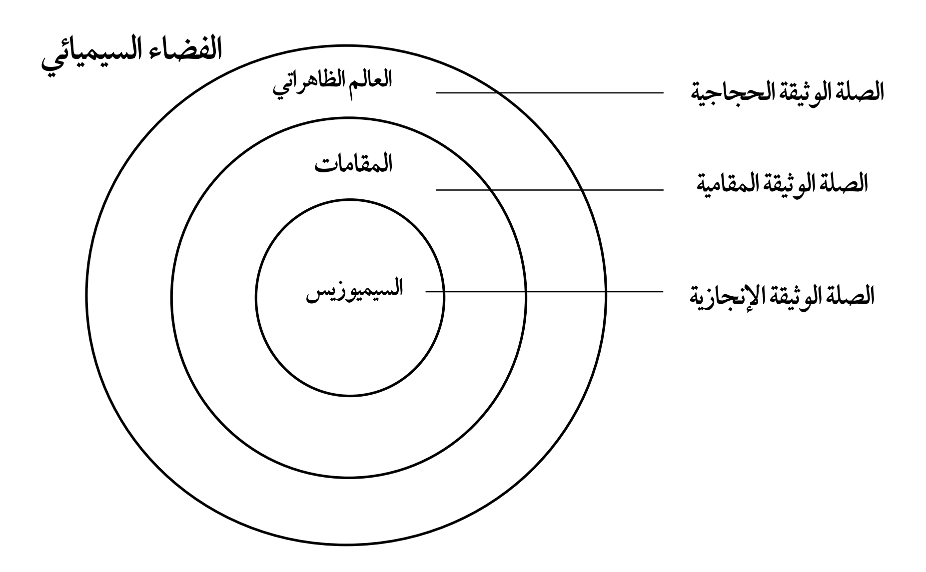
( ٣ ) يُنظَر: فيصل الأحمر، معجم السيميائيّات، مشورات الاختلاف – الجزائر، ط١، ٢٠١٠م، ص ١٩٤

الصلة الوثيقة، في هذا الفضاء السيميائي العرفاني، وهي، كما في [الشكل٢٣] الموالي[1] :

١. الأساس التعبيري هو أصل الصلة الوثيقة الإنجازية (illocutional relevance)، ويحددها ما يحدث في عملية التواصل.
٢. الفضاء المقامي يُنشئ صلة وثيقة مقامية. ( situational relevance)
٣. العالم الظاهراتي، هو أصل الصلة الوثيقة الحجاجية(argumentational relevance)

---

( ١ ) يُنظَر: عمر بن دحمان، المرجع السابق، ص ص ٣٠٤ - ٣٠٥




[الشكل ٢٣]: أنماط الصلة الوثيقة

وإذا كان هذا الفضاء السيميائي يهدف إلى كشف كنه المعنى وانفتاح تأويله السيميوزيّ، فقد ذكر الباحثان «براندت» خمسة مراحل يمر بها الاستيعاب والتأويل، هي[1] :

١) فهم الجملة.
٢) بناء الفضاء الاستعاري.
٣) بنية المزيج.
٤) المعنى المنبثق.
٥) وجود تضيمنات لمقام التواصل.

---

(١) يُنظَر: عمر بن دحمان، الاستعارات والخطاب الأدبي، مقاربة معرفية معاصرة، ص ٢٨٤

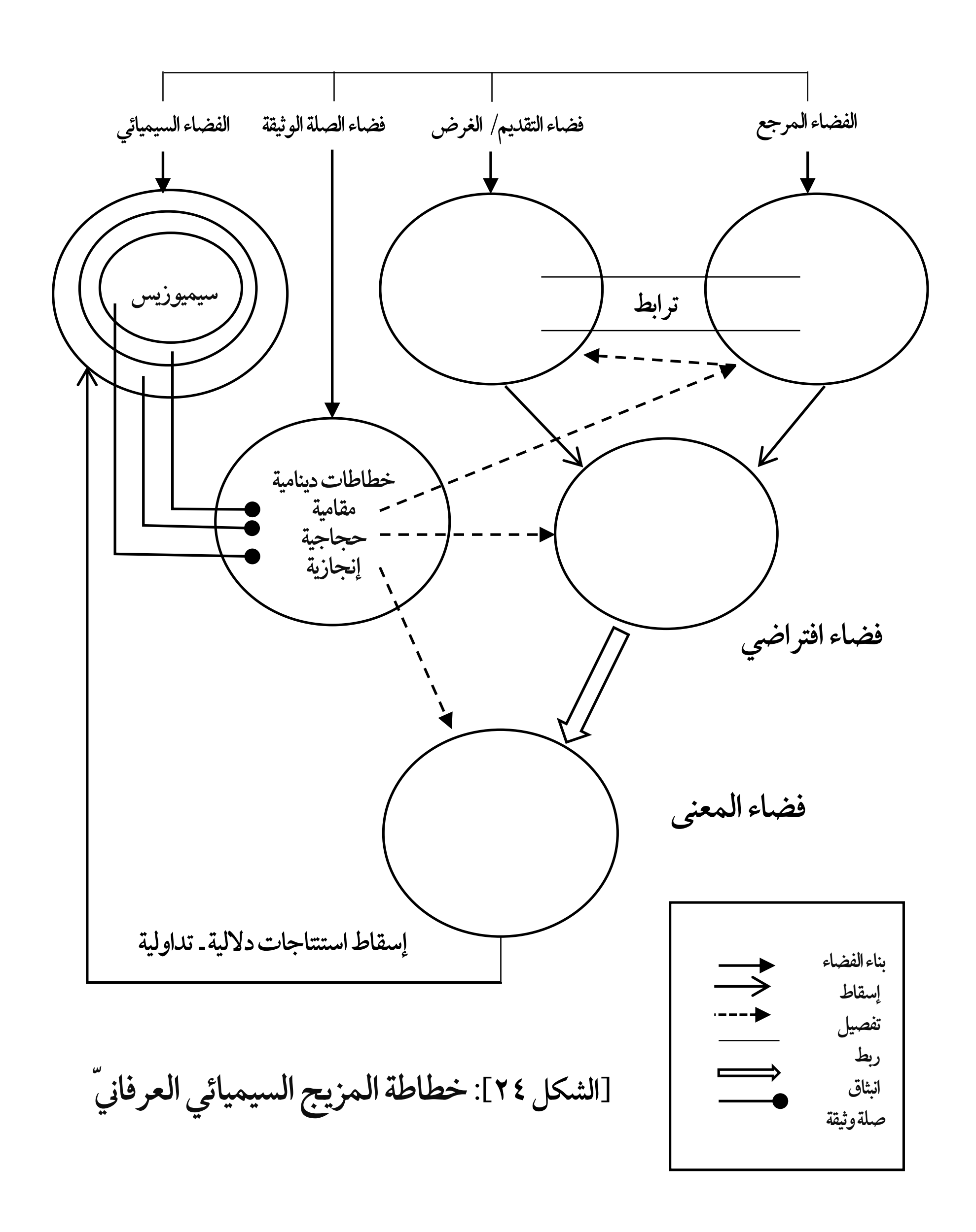
إنّ الإضافة التي قدّماها تبدو جلية في المرحلتين الرابعة والخامسة من المراحل المذكورة، وذلك بالتأكيد على أن إنتاج المعنى الجديد يكون عندما يسحب المزيج بنية خطاطية مستقلّة، فينبثق معنى جديد، ويكون لمقام التواصل الدور الأبرز في كشف المعنى، ففي نظرهما ليس للاستعارة معنى جوهري ثابت، بل إنّ معناها يتحدد من خلال الاستعمال[1]، فالتضمينات التواصلية هي التي تحدد معنى الاستعارة.

وقد اقترح الثنائي «براندت» خطاطةً طورا بها نموذج «تورنر» و«فوكونيي»، وقد كيّفَتْها، أيضًا، «مارجريت فريمان»(Freeman,M) لتأخذ شكلاً أكثر تعميمًا، كما في [الشكل٢٤] التالي[2] :

---

( ١ ) يُنظَر: المرجع نفسه، ص ٢٨١

( ٢ ) يُنظَر: عمر بن دحمان، الاستعارات والخطاب الأدبي، مقاربة معرفية معاصرة، ص ٣٠٨، وكذلك يُنظر: مارجريت فريمان، انهيار الحاجز بين الدراسات الأدبية واللسانيات، مدخل إلى الشعريات الإدراكية، ص١٧٢




[الشكل ٢٤]: **خطاطة المزيج السيميائي العرفانيّ**

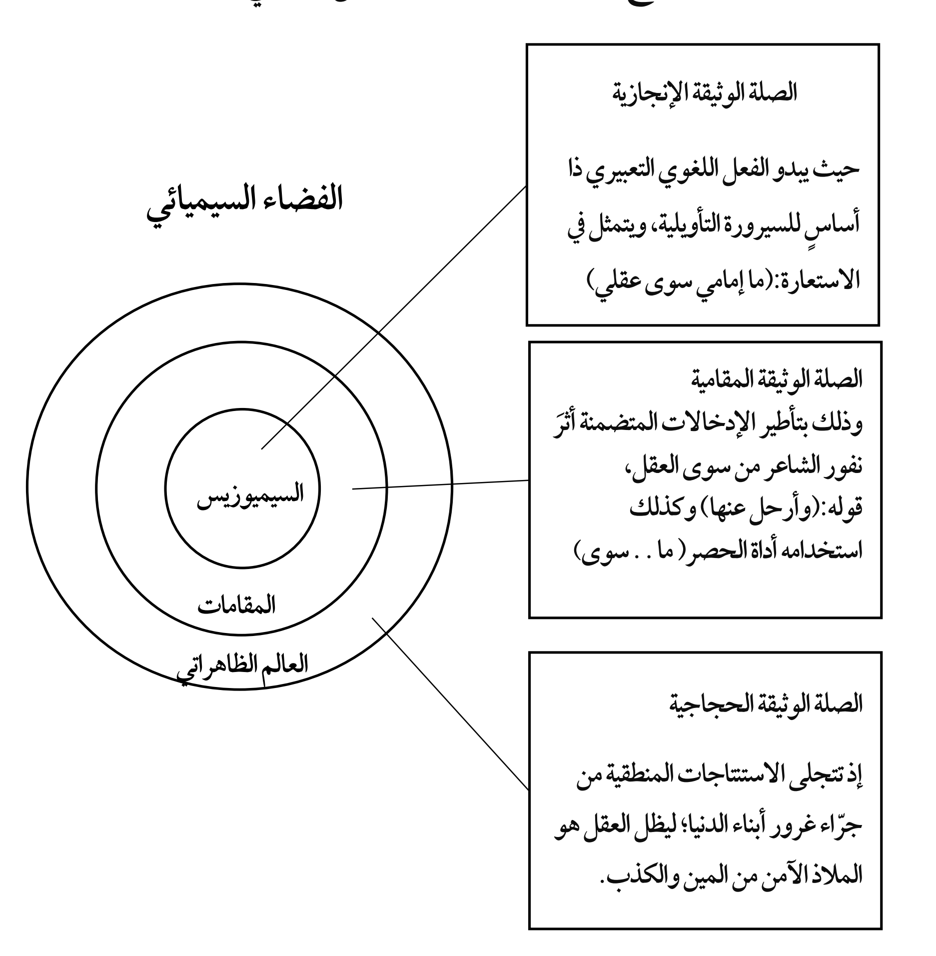
ويمكن الاستئناس بهذه الخطاطة السيميائية العرفانية في تحليل قول أبي العلاء: [الطويل]

لقَدْ صَدِئتْ أفهامُ قومٍ فهلْ لها ... صِقالٌ ويَحتاجُ الحُسَامُ إلى الصَّقْلِ ؟[١]

وكَمْ غرَّتِ الدُّنْيَا بَنِيها وساءَني ... مع النّاسِ مَيْنٌ في الأحاديثِ والنَّقْلِ

سأتبعُ مَنْ يدعو إلى الخيرِ جاهدًا ... وأرحلُ عنها ما إمامي سِوَى عقْلِي

يبدو الفضاء السيميائي في هذا النص متمثلا في الاستعارة الأم(ما إمامي سوى عقلي)، وفي هذه الاستعارة ثلاثة مستويات من أنماط الصلة الوثيقة العلاقة بالأفضية والمزيج، كما يوضحها الشكل التالي:

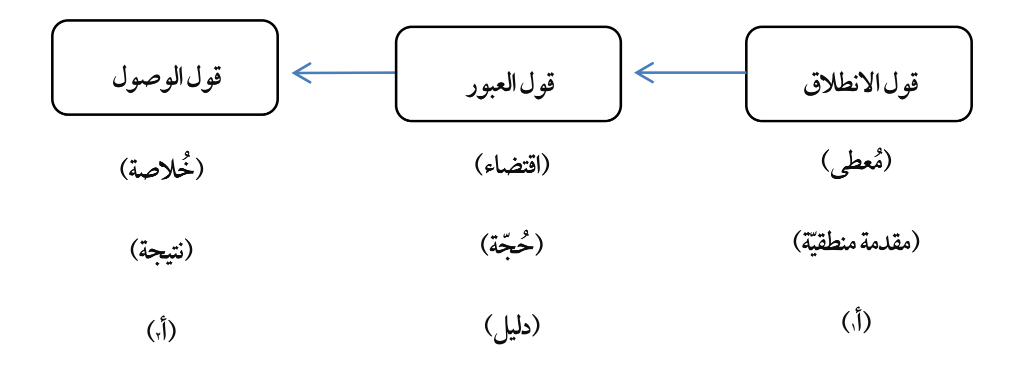



---

( ١ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٢، ص ٤٧٠

فهذه الاستعارة المزجية تمثّل فضاءً سيميائيا تأويليا، وهو فضاء فيه يتموضع التواصل والإقناع والتفكير، حيثُ يبرهن الشاعر على ضلالة من لا يتبع العقل، فيفهم المخاطَب أنّ ثمة حجاجًا في هذا النص، ينبني على علاقة منطقية: مقدمة صغرى(قول الوصول)، ومقدمة كبرى(قول العبور)، ونتيجة(قول الوصول)، حسب ترسيمة «باتريك شارودو»

التالية[1]، :




خطاطة الانتظام الحجاجى

لعلّنا نجد في نص المعري الآنف الذكر، قضيّتين منطقيتين، تبدوان متخالفتين، ففي الأولى يبرهن الشاعر على ضلالة الناس وأنهم في جهلهم سادرون، حيث يمكن توضيحها كالتالي:

---

( ١ ) يُنظر : باتريك شارودو، الحِجاج بين النظريّة والأسلوب، ص ٢٥

قول الانطلاق: صدأ أفهام الناس، وغرورهم بهذه الدنيا.

قول العبور: جهل الناس وعدم اتباع الخير

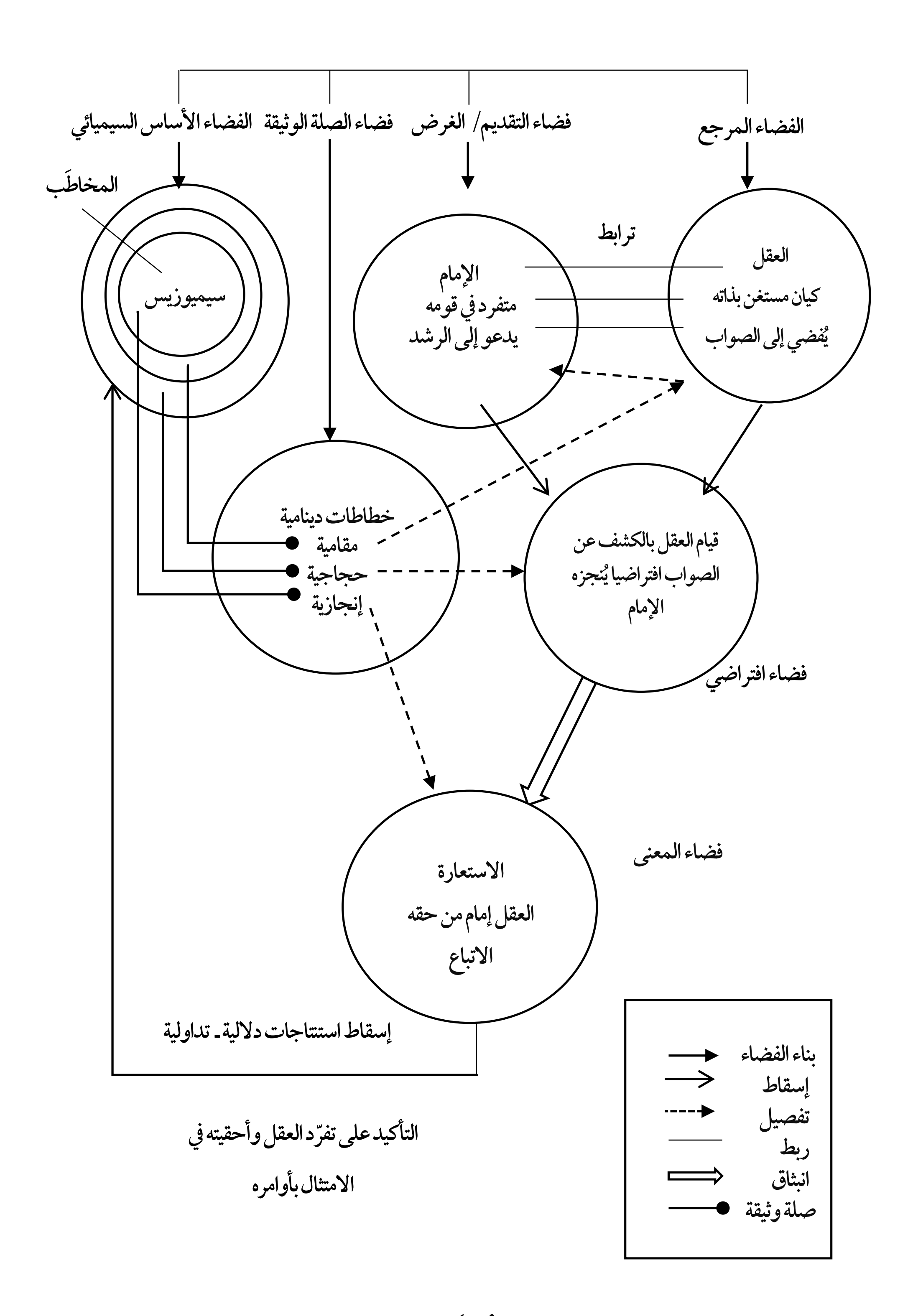
قول الوصول: ما إمامهم سوى الأهواء والضلال!

وفي الأخرى يبرهن الشاعر على تفرّده إزاءَهم، وأنّه لم يتبع ما يتبعونه؛ لذلك صدح بقوله(سأتبع) داعيَ الخير، ليكتشف فيما بعد أنه لا وجود لإمام حسي يركن إليه سوى عقله، فيقول: (ما إمامي سوى عقلي)، ويمكن توضيح هذه العلاقة الحجاجية كما يلي:

قول الانطلاق: الناس ضالون بجهلهم، وقد(ساءني) كذبهم.

- قول العبور: العزلة عنهم، واتباعي لداعي الخير.
- قول الوصول: لا يوجد داع للخير سوى العقل، فعقلي هو إمامي

هذه الصلة الوثيقة الحجاجية تتآزر مع الصلتين الإنجازية والمقامية، للكشف عن كُنه المعنى المنبثق الذي يتوخّاه هذا الفضاء السيميائي، إذ إنّ هذه الإضافة التي أحدثها الباحثان «براندت» على نموذج المزج التصوريّ، يجعل المعنى الاستعاريّ مقيّدًا بالاستعمال المقامي الحجاجيّ، فليس للاستعارة أي معنى جوهري ثابت، بل يتحدّد من خلال المقام اللغوي والوظيفة الحجاجية والتضمينات السياقية والإقناعية، والتفاعل المتبادل ما بين المخاطِب والمخاطَب. كما تُبين ذلك الخطاطةُ التالية:


الفضاء الأساس السيميائي
فضاء الصلة الوثيقة
فضاء التقديم/ الغرض
الفضاء المرجع
المخاطَب
سيميوزيس
ترابط
الإمام
متفرد في قومه
يدعو إلى الرشد
العقل
كيان مستغن بذاته
يُفضي إلى الصواب
خطاطات دينامية
مقامية
حجاجية
إنجازية
قيام العقل بالكشف عن
الصواب افتراضيا يُنجزه
الإمام
فضاء افتراضي
فضاء المعنى
الاستعارة
العقل إمام من حقه
الاتباع
إسقاط استنتاجات دلالية ـ تداولية
بناء الفضاء
إسقاط
تفصيل
ربط
انبثاق
صلة وثيقة
التأكيد على تفرّد العقل وأحقيته في
الامتثال بأوامره

إذ إن انبثاق المعنى، كما تُجلِّيه الخطاطة أعلاه، من خلال عملية التركيب ما بين فضاءي المرجع والتقديم، يُسهم في بناء المعنى في الفضاء المزيج الافتراضي، وصولاً إلى فضاء المعنى، وبناء على ذلك فإن فضاء المعنى هو امتزاج إسقاطات متبادلة ومضاعفة تمت ما بين الفضاءات المتعددة، إلاّ أن فضاء المعنى ليس هو نهاية مرحلة التأويل، فهذا الفضاء يتم إسقاط استنتاجاته الدلالية والتداولية على الفضاء السيميائي، وبالرجوع إلى هذا الفضاء الأساس للشبكة تكمن أهمية الفكرة التي ينشدها منشئ النصّ، فالنتيجة التي يتوخاها المخاطِب، يلزم على المخاطَب أن يصل إليها، فيعطي العقل دوره في أحقيته للاتباع، حيث(سأتبع) أنا/ متلفّظ الخطاب، وكذلك أنت اتّبعه أيها المخاطَب؛ لما للعقل من تفرّد وخصوصيّة فـ (ما إمامي سوى عقلي) .

إنّ السيرورة الدلالية أو السيميوزيس التي أضافها الباحثان «براندت» على نموذج المزج، هو تأكيد على ما تتبنّاه العرفانية من نسبيّة الحقيقة، فالمعنى ليس جوهريا في الاستعارة، بل هو نسبي، يتحكّم فيه عدة عوامل، من أبرزها تضمينات المحيط العرفاني السياقيّ، والمعرفة الموسوعية، والعلاقة ما بين المتخاطبين.

هذا الفضاء السيميائي ينهض من خلاله فضاءان إدخالان، فضاء التقديم، والفضاء المرجع، وهما، بحسب مصطلحات «بورس»، الماثول(representamen)، والموضوع(object)، على التوالي، ويسهم هذان الفضاءان في بناء فضاء افتراضي، وهو عبارة عن محتوى تبنينه المؤوّلة

(interpretant)، التي تخصص الكيفية التي تؤوّل بها العلامة السيميائية[1]، وتعد هذه الثلاثية البورسية من أهم عناصر التدلال السيميائية على المعنى، ويبيّنها [الشكل٢٥] التالي[2] :

مؤوّل

interpretant

| موضوع | ------------------------------- | ماثول |
| --- | --- | --- |
| object | | representamen |

[الشكل٢٦]: ثلاثية بورس السيميائية

---

( ١ ) يُنظَر: عمر بن دحمان، الاستعارات والخطاب الأدبي، مقاربة معرفية معاصرة، ص ٣٠٩

( ٢ ) يُنظَر: فيصل الأحمر، معجم السيميائيّات، ص ٥٣

حيث يُشير هذا الخط المتقطع إلى عدم مباشرة العلاقة ما بين الماثول والموضوع، فالماثول يُحيل على موضوع عبر المؤوّل. وقد استلهم الثنائي «براندت» هذه الثلاثية وأضافاها على نموذج المزج؛ فيتضافر المنهج العرفاني والمنهج السيميائي، في سبيل الوصول إلى فضاء المعنى، من خلال السيميوزيس والتأويل الديناميّ اللانهائيّ، مرورًا بتضمينات السياق والمحيط العرفانيّ.

وقد أطلق الباحثان على الفضاء الدخل١، فضاءَ التقديم، وعلى الفضاء الدخل٢، الفضاءَ المرجعَ، ويبدو الأول منهما بوصفه ماثولاً، والآخر موضوعًا، حيث يحيل الماثولُ/ الفضاءُ التقديمُ على الموضوعِ/ الفضاءِ المرجعِ، عبر مؤول وهو هنا الفضاء الافتراضيّ، ثم يتم الإسقاط المضاعف لهذه الفضاءات على الفضاء المزيج أو ما أسمياه بفضاء المعنى، ويتفاعل هذا الفضاء الأخير بالإسقاط على الفضاء الأساس السيميائي والعودة إليه مرة أخرى، في عملية تأويلية دينامية غير منتهية.

ويبدو ذلك جليا في النص التالي: [الطويل]

يَقولونَ: إنّ الجسمَ يُنقَلُ رُوحُهُ إلى غَيْرِهِ حتَّى يُهذِّبها النَّقْلُ(١)
فلا تقبلَنْ ما يُخبرونَكَ ضلَّةً إذا لمْ يؤيِّدْ ما أتوكَ بهِ العَقْلُ

(١) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٢، ص ٣٩٧

إنّ علامة العقل تمثل البؤرة المقصدية التي يتمحور حولها هذا النصّ، وتبدو هذه العلامة أيقونة استعاريّة، فالعقل يؤيّد الأخبار الصحيحة المنقولة، (فالعقل) هو الهدف أو الفضاء الدخل١، ويُطلق عليه الموضوع، الذي تُحيلُ عليه إسناداتُ الفضاء المصدر(المؤيِّد الخبير بالصحيح من المنقول) وهو الفضاء الدخل٢، ويُطلق عليه الماثول، ولكنّ هذه الإحالة لا تتمّ بصورة مباشرة، بل لابدّ من المرور على عنصر المؤوّل، الذي يمثل الفضاء الافتراضي في خطاطة الباحثين «براندت»، ويمكن توضيح هذه الثلاثية السيميائية العرفانية حسب الشكل التالي:

إنّ افتراض(م) هو(ض) هو افتراض ناشئ في ذهن كل من منشئ النص والمخاطَب، فالأول يُقيم هذا الافتراض بصورة آلية، والآخر يقيمها من خلال السيميوزيس التأويلي، محاولا الوصول إلى كنه المعنى.

مؤوّل

(م) ماثول

(ض) موضوع

المؤيِّد والمسدد/ الإمام

ويمثل المصدر أو فضاء التقديم، وهو البؤرة التي يرتكز عليها القول، فهو الماثول الذي يُحيل على ما خبرته التجربة الحسيّة، وارتكز في لاوعي منشئ النص.

العقل

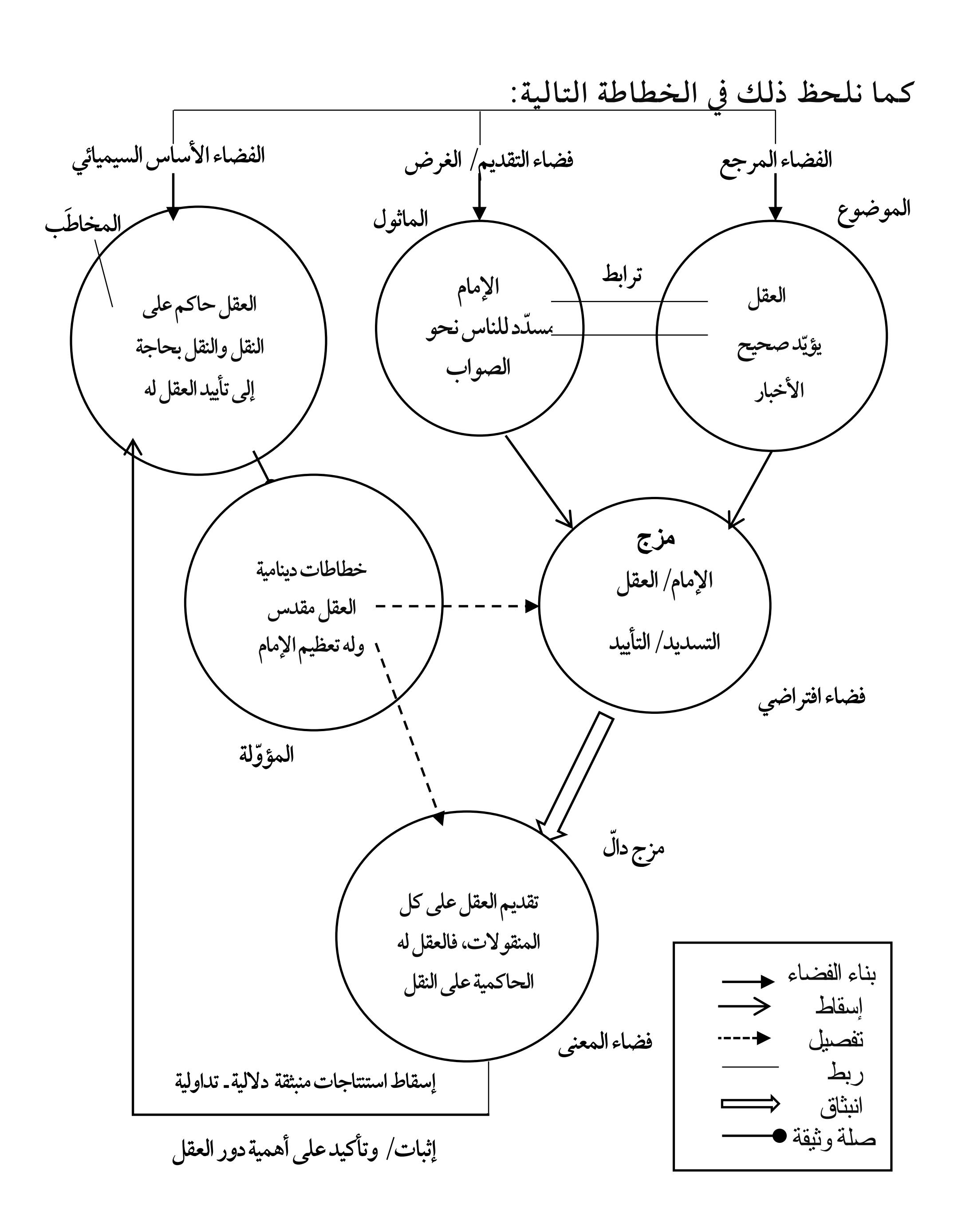
يمثل الهدف أو الفضاء المرجع، الذي يبدو بوصفه التصورات المرجعية التي يخزنها الشاعر في لاوعيه ويُسقط عليها ذلك الماثول أو بؤرة النص.

إن الاستعارة في قوله(يؤيّد ما أتوك به العقلُ)، هي استعارة علامية رمزية، يبدو فيها العقل فضاء مرجعيًّا وبؤرة محورية، وفيها يتم إسقاط ما ترسّخ في ذهن الشاعر من خلال التجربة الحسية، فيعبّر عن المجردات بوصفها

مجسدنةً، بكيفية تبرز فيها العلامة السيميائية حجاجًا يفضي إلى نتيجة يتوخاها الشاعر.

هذه الاستعارة الدنيا(العقلُ مؤيّد ومسدّد)، هي مما تناسل لديه من المستويات العرفانية العليا، حيث تعود إلى الاستعارة التصورية الكبرى(العقل إمام)، وقد برهن الشاعر كما ألفينا في هذه الخطاطة على حاكمية العقل على المنقولات، ولا قيمة للمنقول ما لم يؤيده العقل بالموافقة، وهو هنا في النص الشعريّ يرد على من يدّعي فكرة(تناسخ الأرواح) وأن روح الإنسان بعد موته تنتقل إلى إنسان آخر، حتى يهذبها هذا الانتقال، فتكتسب خبرة دنيوية متكررة. هذه الفكرة يرفضها المعرّي مؤكّدًا أنّها مما لا يؤيدها العقل؛ لذلك فهي باطلة.

كما نلحظ ذلك في الخطاطة التالية:



إنّ الاستعارة الإبداعية في نظرية المزج السيميائية، تجعل من العلامة الاستعارية أيقونة تواصلية تمنحها المعنى من خلال علاقة التواصل ما بين المتخاطبين من جهة، ومن خلال التعامل مع القدرة التخييليّة من جهة أخرى، وهذا يعني أنّ المعنى هو ما تكشفه تلك العلامة من خلال العلاقة التواصلية وما يتخيله الطرفان ويفهمانه.

وإنْ كان المعنى يكتسب صورة سيميوزيسية أي ذات سيرورة تأويليّة متعددة، فإنّه لا يقف عند هذا الحد، فليس المعنى في السيميوزيس فحسب، كما أنّ السيرورة التأويلية لا تفتح باب التأويل دون قيد، فلابد من أن يكون متصلاً بالعلامة السيميائية. بل يكمن المعنى إزاء ذلك في ذهن المتخاطبين، فمرتكزه في التصورات الذهنية، بالاعتماد على عمليّة التخيّل، الذي يُعد حسب الباحثين «براندت»، مظهرًا كليا من مظاهر الحياة الذهنية للكائن البشري، بل إنّ التخيل، عندهما، شرط لعملية الترميز والتفكير عند البشر. (١)

إنّ المعنى، كما في إضافة الباحثين «براندت»، يتجذّر في أفعال التواصل، حيث أدخلا على نموذج المزج ل، «تورنر» و«فوكونيي» كثيرًا من المراجعات طوّرَا بها ذلك النموذج، من قبيل إدماج نظرية المناسبة، ونظرية أفعال الكلام، والسيميائية البورسية، وعرَّفا الإدخالات بأنها ماثول وموضوع ومؤول، والفضاء المزيجَ بوصفه فضاء افتراضيا(٢) .

---

( ١ ) يُنظَر: عمر بن دحمان، الاستعارات والخطاب الأدبي، مقاربة معرفية معاصرة، ص ص ص٣١٣ ـ ٣١٦

( ٢ ) يُنظر لاين برانت، الاستعارة والعقل التواصلي، ترجمة: السيد إمام، مجلة فصول ـ مصر، ع١٠١، ٢٠١٧م، ص ص١٥٠ ـ ١٥١

## ٣. البنية الاجتماعية للاستعارة المزجية (العقل إمام) :

إنّ قراءة النص الأدبيّ، وفق التصور العرفاني، لا تقف عند حدوده اللغوية والمعجمية والتداولية فحسب، بل لابدّ من النظر إلى النص الأدبي أو الاستعاريّ «على أنّه ممارسة خطاب تزجيه التصورات الإدراكية الموجّهة لمنتجه خلال جدل علاقاته مع المرجعيات الذهنية والثقافية المعبّأة والمشحونة بدلالاتها الأيديولوجية»[١]، فالنص الأدبي أو الخطاب الاستعاري هو نتيجة لتصورات منشئه وعلاقته مع الأفكار من حوله.

وبناء على ذلك فإنّ الاستعارة هي نتاج ثقافة وأيديولوجيا مضمرة، حيث أدّت هذه الأيديولوجيا المضمرة إلى تكوين تصورات استعارية، من خلال تفاعل الذات مع المحيط، وعلاقتها بالفكر الجمعي من حولها؛ ذلك أنّ الاستعارة تنشأ عبر ما تخزنه الذاكرة من معلومات، سواء كانت هذه الذاكرة قصيرة المدىshort term memory S. T. M  أم طويلة المدى long term memory L. T. M ، بيد أنّ ما يتحكّم في بنية الثقافة الاجتماعية الجمعية هي ما يختمر في الذاكرة طويلة المدى L. T. M، حيث تنشأ استعارات كبرى، تمثل بنية الفكر الجمعي العليا[٢]، تتناسل

---

( ١ ) محي الدين محسب، المضمر الأيديولوجي في اللسانيات، مجلة فصول ـ مصر، ع١٠١، ٢٠١٧م، ص٣١٧

( ٢ ) يُنظَر: سعيد بكار، التحليل النقدي الجديد للاستعارة، ص٦٢

تحتها عديد الاستعارات الدنيا. ومن هنا فإنّ فهم الاستعارة المزجية يتطلّب فهمًا للمضمرات العرفانية لمنشئ تلك الاستعارة.

ففي نقاشه حول ما تختزنه الذاكرة من معلومات مستقاة من النصوص وغيرها، وحفظها لمدة طويلة ثم استرجاعها بصورة تلقائية، يقرر «فان دايك»(Van Dijk) أنّه من المهم جدًّا معرفة البنية المعرفية التي يستخدمها مستعمل اللغة، مشيرًا إلى أنّ هذه المعرفة قد تتغيّر بناءً على معلومة نصية جديدة وهي ضمن ما يعرف بالذكاء الاصطناعي، ويؤكّد أنّ معرفة العمليات العرفانية لاستيعاب النص تمكننا من أساس لتحليل عمليات اجتماعية، إذ إن المعرفة تتشكل من خلال تفاعل وإدراك عرفانيّ من خلال نصوص لا نهائية، عرضت له في مواقف تواصلية كثيرة[1] .

فالاستعارة المزجية، مثلاً، تتشكّل من خلال عمليات عرفانية عدّة، تقوم هذه العملياتُ بتأطير البنية الاجتماعية وتؤثر في الكيفية التي يفكّر بها الفرد، وعليه فلا يمكن النظر إلى الاستعارة على أنها دالّة على أيديولوجيا مستعمل الكلام فحسب، بل إنّ الاستعارة ذاتها هي حالّةٌ داخل الأيديولوجيا الجمعية أو الفردية لمنشئ النصّ. فلم يعد النظر إلى البلاغة على أنها مسجّل فوقي للأفكار الأيديولوجية، بل بات النظر إليها حديثًا

---

( ١ ) يُنظَر: فان دايك، علم النص، مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة: سعيد بحيري، دار القاهرة للكتاب ـ مصر، ط١، ٢٠٠١م، ص ص ٢٤ ـ ٢٥

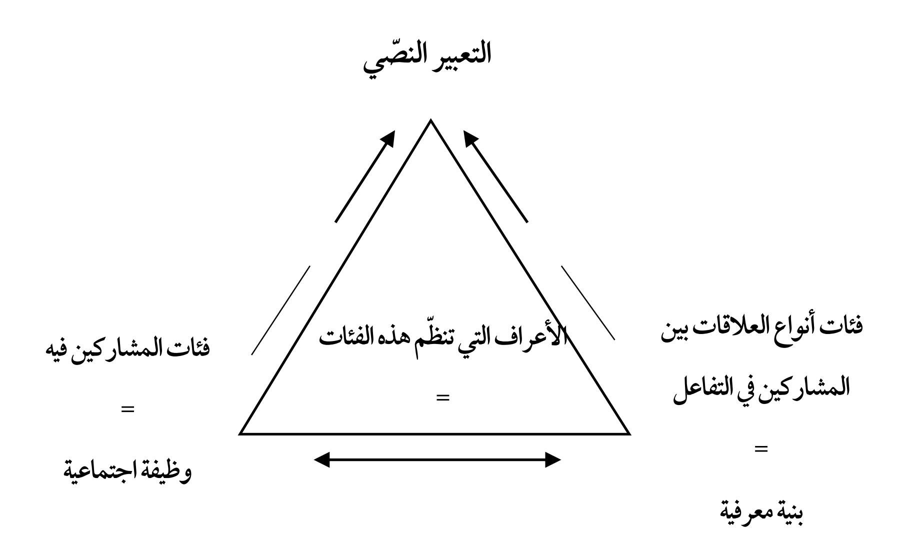
على أنّها دائمًا أيديولوجية[1]، وأنها نتاج الأيديولوجيا؛ ولذلك فإنّ الاستعارة إنما هيَ أداة تفكير، مشحونة بالعمليات العرفانية الاجتماعية. تلك العمليات العرفانية الاجتماعية تنظّم الفعل الاجتماعي وتبرر كيفية تفكير الفرد ضمن سياق محدد، وقد ذكر «فان دايك» أنّ ثمة مكونات أساسية ثلاثة تمثّل نموذجا اجتماعيا عرفانيا، مكوّنةً نظريّة للسياق الاجتماعي الأصغر، وهي: فئات المشاركين فيه، وفئات أنواع العلاقات بين المشاركين، والأعراف التي تنظم هذه الفئات للمشاركين وتفاعلاتهم[2] .

ويُقرر «فان دايك» أنّ تفسير النصوص الأدبية والتعابير الخطابية يمرّ عبر وسيط عرفانيّ، فالعمليات العرفانية تقوم بدور مضاعف حيث تعمل على الربط ما بين البنية الاجتماعية والبنية المعرفية والربط بين تينك البنيتين مع البنية النصية. فالمعنى الاستعاريّ يُتوصل إليه من خلال علاقة شبكية ما بين النص والأعراف والمحيط العرفاني، «فعند تسويغ استعمال نصي ولغوي في سياق اجتماعي تشكّل العمليات الإدراكية إلى

( ١ ) يُنظَر: محي الدين محسب، المضمر الأيديولوجي في اللسانيات، ص٣١٩

( ٢ ) يُنظَر: فان دايك، علم النص، مدخل متداخل الاختصاصات، ص٣٥٩

حد ما الربط بين الأبنية النصية وأشكال السلوك الاجتماعية»[1]، مؤكدًا أهمية استيعاب البنى المعرفية للنص حيث يُعاد تركيب المعنى والإحالة والوظيفة التداولية الذريعية والمقصدية من خلال ذلك التفسير العرفاني الاجتماعيّ، كما يوضّحه الشكل التالي:



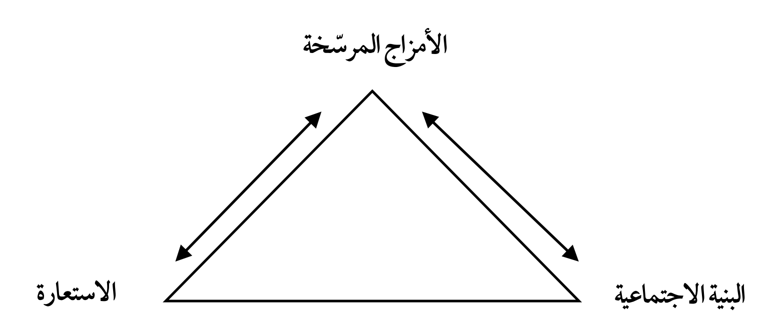

[الشكل٢٦]: نموذج فان دايك الاجتماعى العرفاني

وبناءً على نموذج «فان دايك» الاجتماعي العرفاني،، وما أشار إليه من كون الذاكرة طويلة المدى L. T. M هي مخزن الاستعارات المترسّخة، ثم يتم استرجاعها بصورة لا واعية في تعابير نصية،، ذهب «كريستوفر

---

( ١ ) المرجع نفسه، ص٤١٢

هارت»(Christopher Hart)، إلى أنّ الاستعارة تُسهم في إعادة البنية الاجتماعية، أو تغييرها؛ وذلك حين تتحوّل إلى أمزاج تصورية مرسّخة(أي استعارة تقليدية)، فتغدو مكونًا من مكونات الذاكرة الطويلة[1] . وقد مثّل لها بالخطاطة التالية:




[الشكل٢٧]: تكوين البنية الاجتماعية من خلال الأمزاج المرسخة

وتنبغي الإشارة إلى أنّ المزج التصوري لا يكون دائمًا مزجًا مرسّخًا، أمّا إذا استخدمت الاستعارة الخاصة على نحو تقليدي فهي تحتوي على جزء من الخطاب الجماعيّ، وهذا الاستعمال التقليديّ، بحسب «كريستوفر»، يعكس شبكات المزج التصورية المرسّخة[2]؛ لذا فإنّ هذه الشبكة تبحث

( ١ ) يُنظَر: سعيد بكار، التحليل النقدي الجديد للاستعارة، ص٦٢

( ٢ ) يُنظر: المرجع نفسه، ص ص٦٢ ـ ٦٣

في الاستعارة بوصفها استعمالا تقليديا ذا بنية خطابية تتضمن إستراتيجيات حجاجية.

فالبنيات الخطابية ومنها الاستعارة، كما يصفها «كريستوفر»، هي «عبارة عن تمثيلات لغوية تهدف إلى تحقيق بعض الإستراتيجيات، من أهمها: الإستراتيجية التقويمية، التي تنجز غالبا باعتماد حجج سائدة topoi»[1]،

هذه التمثيلات اللغوية إذن تقوم بتعديل أشكال السلوك الإنساني الاجتماعيّ، وتأطير أشكال التواصل، عبر أمزاج مرسّخة بوصفها استعارات أولية وتقليدية قارّة في الذهن وفي الذاكرة طويلة المدى، حيث تكون لها القدرة على الاسترجاع، في التعابير النصية بصورة تلقائيّة دون أدنى تفكير؛ وهذا ما يجعل تفكيك هذه الاستعارة أكثر تعقيدًا لكونها ذات مرجعية تصورية جماعيّة.

ومن أبرز الاستعارات التقليدية في لزوميات المعري، قوله: [البسيط]

جاءَتْ أحاديثُ إنْ صحَّتْ فإنَّ لها ... شـأنًا ولكنَّ فيهَا ضَعْفَ إسـنادِ[2]
فشاورِ العَقْلَ واترُكْ غيرَهُ هدَرًا ... فالعَقْلُ خيرُ مُشيرٍ ضَمَّهُ الناديْ

---

( ١ ) المرجع نفسه، ص٦٣

( ٢ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٢، ص ٤

تكمن الاستعارة التصورية في البيتين السابقين في قول «أبي العلاء»: (شاور العقل) و(العقل خير مشير ضمه النادي)، وهاتان الاستعارتان المتقاربتان يتمّ فيهما إسقاط كيان مجسّد على كيان آخر أكثر تجريدا، فالعقل، بحسب نظرية الاستعارة التصورية، هو الهدف، والرجل الحكيم هو المصدر، أو هما، العقل، والرجل الحكيم، فضاءان دخلان في شبكة المزج التصوري.

هذه الاستعارة الخاصّة لدى «المعرّي»، إنّما تستعمل بنية تقليدية قارّةً في الذهن الجمعيّ، هذا الاستعمال التقليدي جعل من هذه الاستعارة مرسّخةً، فهيَ استعارة نهلها الشاعر من الذاكرة الطويلة المدى، واسترجعها بصورة تلقائية، ولا واعية، وهذا ما يؤكد ما ذهبت إليه العرفانية من كون التفكير مجسدنًا تخييليًّا، وأنّه، في أغلبه، لاشعوري. فنسقنا التصوّري ينشأ بوساطة سيرورة انتقاء عصبي، تكون فيها الترابطات العصبية بين المجال المصدر والمجال الهدف قد نشأت في البدء بشكل اعتباطي ثمّ ازداد وزنها في الاشتباك العصبي فأصبحت مبررةً، وكلّما زاد الزمن تظل فيه هذه الترابطات منشّطة كلّما ازداد وزنها واستحضارُها[1]، فتغدو تلك الترابطات دائمة ومرسّخة.
فالاستعارة المرسّخة هنا(العقل خير مشير) تقوم بعملية «التركيب» و «الإكمال» و «البلورة»، فيكون «التركيب» بحيث يتم إسقاط مضامين كلا

---

(١) يُنظَر: لايكوف وجونسون، الفلسفة في الجسد، ص١٠٣

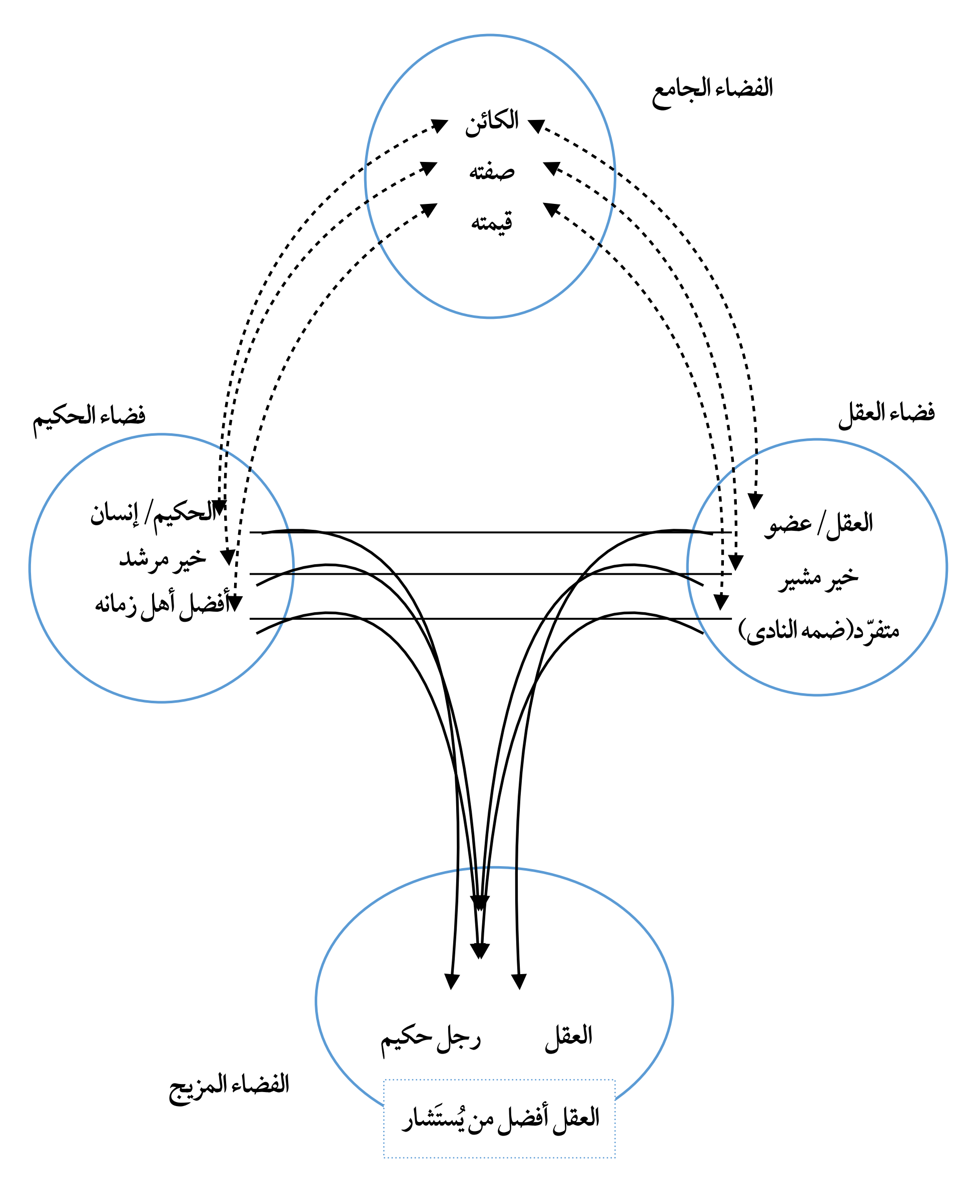
الفضاءين الدخلين(العقل) و(الرجل الحكيم) رأسًا في الفضاء المزيج، فتنشا علاقات جديدة لم تكن موجودة في ذينك الفضاءين منفصلين. وتكون عملية «الإكمال» بإكساء المعاني أو التصورات الناشئة جملة من المعارف الجماعية والمشتركة والقارّة في الذاكرة الطويلة.

وعملية«البلورة»، وذلك بتطويره وتوسيع دلالاته[1] .

ويتجلى لنا في هذه الاستعارة المرسّخة محتوى قضوي يكشف عنه المحيط العرفاني، والمعارف الجماعيّة. ونستطيع توضيح هذه الاستعارة المرسّخة من خلال الشبكة التالية :

---

( ١ ) يُنظر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٢٦٧




إنّ البنية الخطابية في هذه الاستعارة المرسخة تهدف إلى تحقيق الإستراتيجية التقويمية التي قوامها إسناد الحجج لتعديل موقف المخاطب، فقوله(فشاور العقل) تتضمّن محتوى قضويًّا يكشف عنه ما

قاله في الجملة الموالية(واترك غيره هدرا)، يتمثّل في قيمة هذا العقل المتفرّد، فهو وحده لا سواه، القادر على كشف صحة الأحاديث الواردة أو عدمها، فثمّة مقاصد ومواضعات يتضمنها هذا القول الاستعاري أو(واسِمُ القوة المتضمنة في القول) بحسب عبارة «جون سيرل» (JhonSearl) ويعني به ما يتصل بالعمل، ويتضمن هذا الأخير بدوره مضمونًا أسماه(واسِمَ المحتوى القضوي)[1]، وهو عماد نظرية «سيرل» التداولية.

فثمة علاقة ربط ما بين هذه الاستعارة المرسّخة بوصفها تعبيرًا نصيًّا، وأشكال السلوك الاجتماعي ما بين المتخاطِبَين(الشاعر والمتلقّي)، تتمثّل هذه العلاقة، وفقًا لـ «فان دايك»، في العمليات العرفانية التي تبدو فيها الأعراف الجمعيّة موردًا من الموارد التي نهلت منه هذه الاستعارة نصيّتها، فالعقلُ له مكانته السامية في القرآن الكريم[2]، والأمر بالتعقّل والالتزام بما يقرره العقل مطلبٌ يحث عليه النص الديني، لذلك فالذاكرة الجمعية تختزن تقديرًا لكيان العقل.

لكن الوسيط العرفاني ما بين النص والسلوك الاجتماعيّ، لا يستغني عن أثر المحيط العرفاني السياقي، فالشاعرُ هنا سار بخلاف ما يتبنّاه المخاطَب، فالعقلُ وإنْ كان ذا مكانة سامية، إلاّ أنّه قد لا يستغني عن

(١) آن روبول وجاك موشلر، التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ص٣٣

(٢) كقوله ﷻ: ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ يس/٦٨، وكقوله ﷻ: ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ الروم/٢٨

أرباب العلم من العلماء الذين يميزون صحيح الأحاديث، بيد أنّ المعري يصدم المتلقي بقوله(واترك غيره هدَرًا) والهدر كما في لسان العرب: هم الذين لا خير فيهم[1] . فيدعو متلقيه إلى ترك الناس وما يقولونه من آراء حول تلك الأحاديث، ويطلب منه اتباع العقل فحسب.

إن إيديولوجيا الاستعارة هنا تنبئنا بما يعتنقه الشاعر، فليست الأقوال بريئةً لا تحمل محتوى قضويا، بل هي على العكس، حيث تبين لنا كيف أنّ الشاعر ينفر من كل أحد سوى(العقل) الذي يبرز هنا بوصفه رجلاً حكيمًا؛ لذلك قال(والعقل خير مشير ضمّه النادي)، فهو يفهم كيان العقل من خلال فهمه لكيان آخر مجسدن، حيث تندرج هذه الاستعارة الدنيا تحت الاستعارة التصورية الكبرى(العقل إمام) التي تمثل انسجاما ذهنيا حدا بالشاعر إلى التماسك النصي، فجاءت استعاراته متناسلة عن هذه المستويات المقولية العليا.

فالبنية الاجتماعية هي نتاج للاستعارات التي يحيا المجتمع بها، وهي في الوقت نفسه صانعة لتلك الاستعارات، في عملية تبادليّة. فالاستعارة المزجية المرسّخة تعمل على تشكيل بنى اجتماعية وتؤثر في سلوك الجماعة، كما ألفينا في الاستعارة السابقة: (شاور العقل. . . فالعقل خير

( ١ ) لسان العرب، مادّة( هدر )

مشير ضمه النادي) حيث تقوم هذه الاستعارة على تقنية حجاجية، يهدف الشاعر من ورائها إلى تعديل سلوك المتلقي، وتبدو صورة الحجاج هنا، قائمةً على ثلاثة أركان توضّحها ترسيمة «تولمين»(Toulmin) التالية[1]:

(م) ← إذَنْ( ن )

نظرا إلى أنّ(ض)

[الشكل٢٨]: ترسيمة تولمين الحجاجيّة

حيث يكون المُعطى(م) = القوّة المتضمّنة في الفعل/ (شاور العقل. . فالعقل خير مشير)

والضمان(ض) = بما أنّ غير العقل لا خير فيه(اترك غيره هدرا) والنتيجة(ن) = أو المحتوى القضويّ/ إذن العقل له الحاكميّة المطلقة على الأحاديث.

هذه العلاقة المنطقية الحجاجية يتوخّى المعري من ورائها تغليب دور العقل على ما سواه، مبيّنا في الوقت نفسه ضياع حال المتلقي الذي التزم

---

( ١ ) يُنظر: عبدالله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، دار الفارابي - بيروت، ط٢، ٢٠٠٧م، ص ٢٢ - ٢٥

بغيره(الهدَر) ولم يأخذ بأسباب العقل!

إنّ الاستعارة المرسّخة هنا استلهمها الشاعر من مخزون الذاكرة طويلة المدى، ولكن بصورة لا شعورية. وهذا المخزون يطلق عليه «فيركلاف (Fairclough) "فكرة الموارد الجماعيّة" Members resources(MR)، ومؤدّاها أنّ الأبنية المعرفية المخزنة في الأذهان إنّما يعود إليها الأفراد والجماعات بوصفها موارد ينهلون منها لإنتاج النصوص وتأويلها، وذهب إلى أنّ النصوص، لاسيّما النص الاستعاري، هي أفضية اجتماعية، تجري فيها عمليّتان اجتماعيّتان، أولاهما: العرفانية الاجتماعية وتمثيل الكون، وأخراهما: التفاعل الجماعيّ؛ لذلك ذهب إلى أنّ تحليل النصوص إنّما يجب أن ينطلق من العرفانية الاجتماعية، فليست الاستعارة النصيّة تعكس البنية الاجتماعية فحسب، بل هي نتاج لها وصانعة إيّاها في الآن نفسه. (١)

ومن الاستعارات التقليدية التي انتهلها الشاعر المعري، صراع العقل مع الرغبات والطبائع النفسية، وهيَ من الموارد الجماعية التي تكوّن الأبنية المعرفية الاجتماعية، حيث يقول: [الكامل]

والعَقْلُ يزجرُ والطباعُ مَعَ النُّهَى          كالفيلِ يُضْرَبُ رأسُهُ بالمِغْوَلِ (٢)

---

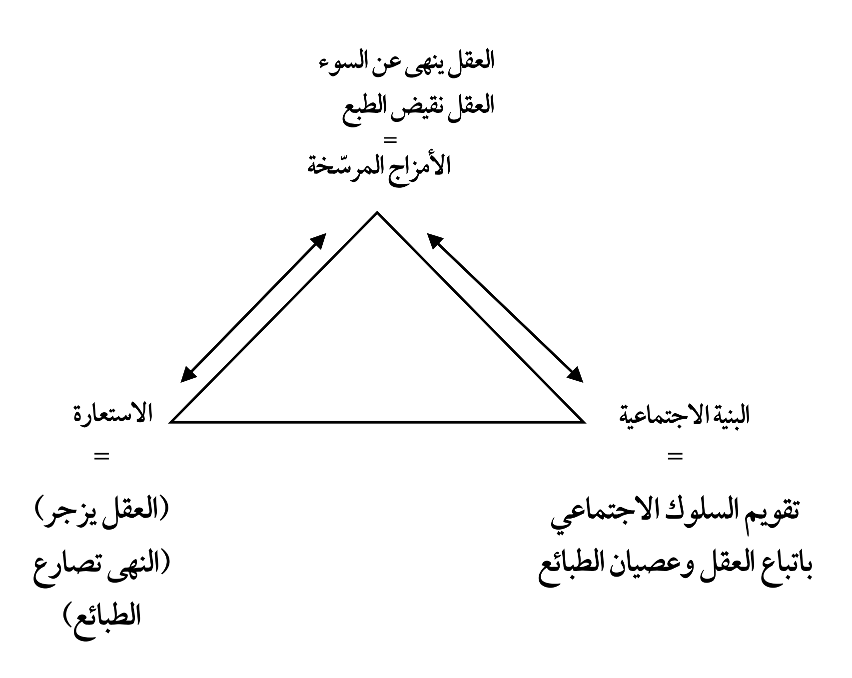
(١) يُنظر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ص٦٣ ـ ٦٥

(٢) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٣، ص ٣٢

والمِغْول سوط في جوفه سيف، وقيل: سمي مِغْوَلاً لأن صاحبه يَغْتال به عدوَّه أَي يهلكه من حيث لا يحتسبه، وجمعه مَغاوِل[1]، وهنا يشير الشاعر إلى العلاقة التضادية ما بين العقل والطباع، فالعقل يزجر وينهى عن الخطل، بينما الطباع لا تستجيب، ويشبه تشبيها تمثيليا صورة زجر العقل للطباع بضرب رأس الفيل بالمغول/ السوط، (فالزجر=الضرب)، و(الفيل=الطباع)، و(العقل=الضارب)، و(المِغْوَل= كبح جماح الطبع) . إنّ استعارة(العقل يزجر) هي استعارة تقليدية مرسّخة، استثمرها الشاعر ووظفها توظيفًا مجسدنًا، فالزجر من سمات الإنسان، وقد أضفاها صفة للعقل، وهذا الأمر يبيّن لنا كيفية اشتغال ذهن الشاعر؛ ذلك أنّ العبارة النصية انبنت من خلال ما تخزنه الذاكرة الجمعية من صورة للعقل وعلاقته مع الطبع، فجاءت هذه الاستعارة بكيفية خاصّة حاول الشاعر من خلالها تقويم سلوك المتلقي. كما يمكن توضيحه عبر شبكة تكوين البنية الاجتماعية التالية:

---

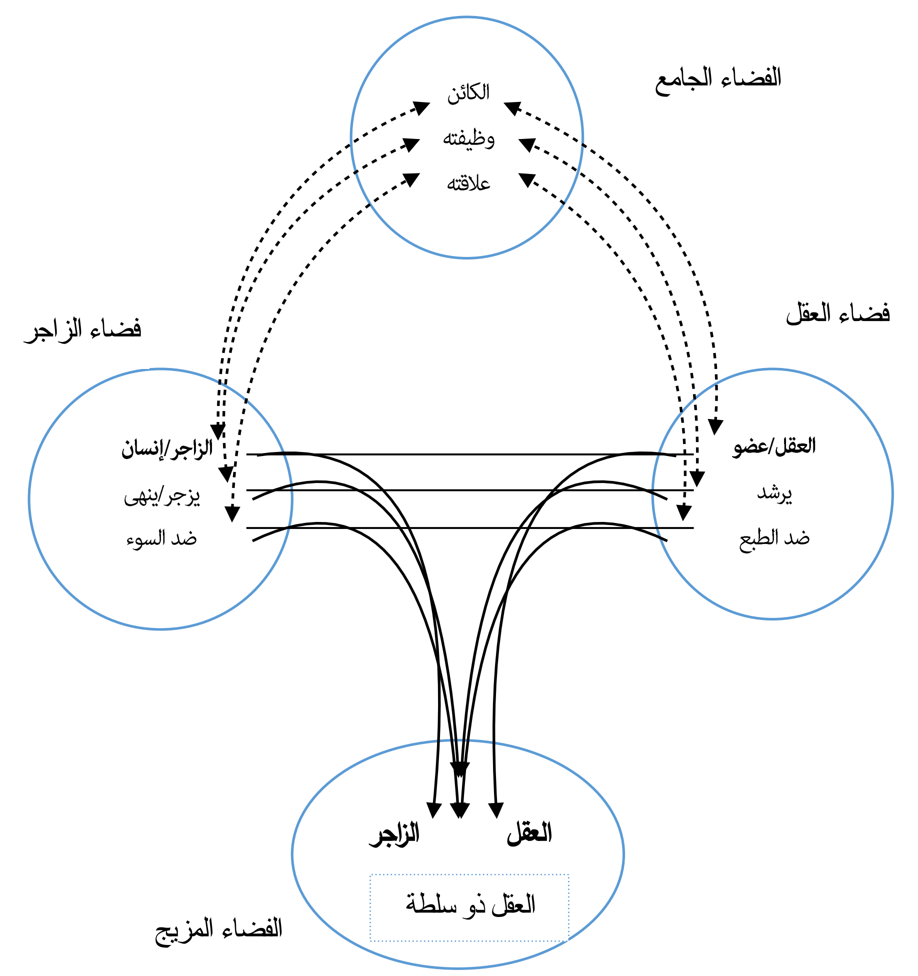
( ١ ) لسان العرب، مادّة( غول )




هذه الأمزاج المرسّخة تبرهن على أنّ الذهن يعمل بصورة آلية لا واعية، وبكيفيةٍ تخييليّة استعاريّة، من خلال الجسدنة التجريبية، حيث فهم الشاعر كيانًا أكثر تجريدًا(العقل) من خلال فهمه وتصوراته لكيان آخر مجسدن(الإنسان الزاجر)، إذ إن تصورات الأشياء وفهمها يخضع للفهم البشريّ، مما يعني أنّ الإحالة التصورية تعني أن الذات المتلفظة تملك تصورات خاصة حول ذلك الشيء، كما ألفينا هنا أنّ العقل لدى المعري هو إنسان زاجر.

(فالعقل يزجر) والعقل يتصارع مع الطبائع، استعارة مزجية، يجمعهما فضاء جامع، ويمثل(العقل) فضاء دخلا١، و(الزاجر) فضاء دخلا٢، ويبدو الفضاء المزيج متضمنا تصورات ناشئة من خلال عمليات التركيب

والإكمال والبلورة للفضاءين الدخلين، وإسقاطهما رأسًا على ذلك المزيج. فالفضاء المزيج هو الحصيلة المتراكمة من خلال تركيب المحتوى القضوي للفضاءين، وإكساء المعاني فيه بجملة من المعارف الجمعيّة، وتوسيع مدى دلالاته، فالعقل الزاجر للطبائع، فلا يهدف الشاعر من العقل الزاجر للطبائع، إخبار المتلقّي، بقدر ما يريد منه أن يلتزم بهذا العقل، وأنْ يعصي تلك الرغبات والطبائع المخالفة للنهى، فالزجر هنا مِغْوَلٌ يقوم بترويض للنفس، ومن الإيحاءات الأيديولوجية لهذه الاستعارة أنها تكشف لنا عن كينونة المعري العقلانية الرافضة للرغبات النفسية. ويمكن توضيح هذه الاستعارة من خلال الشبكة التالية:




ومن الملاحظ في البنى الاجتماعية للأمزاج المرسّخة أنها لا تنأى عن الفعل التأويلي، فالجملة الاستعارية تتطلب التأويل السياقي أو التأويل الضمني،، كما أكد ذلك «فوكونيي»، فـ "عندما تفحص الجملة معزولة عن سياقها، وتدرس تأويلاتها، يكون من الضروري بناء خطاب ضمني يتم

تأويلها فيه»[1] . واستعارة(العقل يزجر) تُؤوّل من خلال المخزون الجمعيّ المضمر في الذاكرة، فهي استعارة تقليدية تمثّل أحد الموارد الجماعية التي نهل منها الشاعر خطابه الاستعاريّ، مما أسهم ذلك في بناء إستراتيجية تقويمية يهدف الشاعر من خلالها إلى تغيير موقف المتلقي والتأثير في البنية الاجتماعية.

هكذا يتبدّى لنا من خلال التطبيق على نصوص من لزوميات المعري، أنّ المزج عملية عرفانية يشتغل فيها ذهن الشاعر بصورة لاواعية، بل هي جزء من العرفنة الخفية التي انفلتت من الوعي، حيث تمّ المزج ما بين فضاءين دخلين على الأقلّ مزجًا تصوريا، إذ يقوم هذا المزج بعمليات عرفانية منها التركيب والإكمال والبلورة، فينشأ معنى جديد لم يكن موجودًا في الفضاءين منفصلين، وإنّ المعنى الجديد للاستعارة المقولية العليا(العقل إمام) وتناسلاتها في المستويات الدنيا، لا يمكن استكناهه إلاّ من خلال النظرة الجشطالتية للشبكة برمّتها.

ومما لفت انتباهنا أنّ نظرية المزج التصوري هي نظرية في المعنى، وما المراجعات النقدية التي دارت عليها إلا لتصبّ في دائرة المعنى وتؤكّده، وهذا ما ألفيناه في الإضافة السيميائية التي قدّمها الثنائي «براندت»، حيث أشارا إلى أنّ إنتاج المعنى الجديد ينبثق عبر مقام التواصل الذي يكون له

---

( ١ ) نقلاً عن: لاين برانت، الاستعارة والعقل التواصلي، ص١٥٠

الدور الأبرز في كشف المعنى، ففي نظرهما ليس للاستعارة معنى جوهري ثابت، بل إنّ معناها يتحدد من خلال الاستخدام الفعلي؛ لذلك فإنّ جزءًا من المعنى يختبئ وراء السيميوزيس أو السيرورة التأويلية، التي يبدو فيها فضاء(العقل) فضاءً مرجعيًّا وعلامة سيميائية رمزية، يُسقط فيها الشاعر ما ترسّخ في ذهنه عبر تجاربه، ويكون لمقام التخاطب دور بارز في كشف المعنى عن مدلول هذا الفضاء المرجعيّ.

كما توصّلنا إلى نتيجة مفادها أنّ الاستعارة المزجية هي خطاب تزجيه العمليات العرفانية والاجتماعيّة والأيديولوجية، فالاستعارة المقولية العليا(العقل إمام) وتناسلاتها في المستويات الدنيا، تقوم بدور عرفاني اجتماعي تبادلي، فهي ناتجةٌ عن البنية الاجتماعية وحالّةٌ فيها، وهي إلى ذلك صانعةٌ إيّاها في الوقت نفسه، ولا يمكن تأويل الاستعارة إلاّ من خلال العرفنة الاجتماعية، وما تتضمنه من أيديولوجيا؛ حيث تتحوّل تلك الاستعارة بفعل التراكم المعرفي إلى استعارة تقليدية قارّة في الذاكرة الجمعية طويلة المدى، ثمّ تغدو موردًا من الموارد الجماعيّة التي نهَلَ منها المعرّي بصورة لا واعية وبدت في خطاباته النصيّة/ قصائده.

واتّضح من مقاربة شعر اللزوميات مقاربة عرفانية أنّ البنية الخطابية لاستعارة(العقل إمام) وتناسلاتها، تتضمّن إستراتيجيات حجاجيّة تقويمية، يهدف الشاعر من خلالها إلى تقويض مسلمات المخاطب، وإحلال المعنى المجسدن للعقل محلّها.

## خاتمة الفصل الثاني

تمثّل استعارة(العقل إمام) سواء من خلال توظيف نظرية الاستعارة التصورية أو نظرية المزج التصوري، مستوى مقوليًّا أعلى، اندرجت تحته المستويات المقولية الدنيا؛ مما يعني أنّ ثمة انسجامًا في ذهن الشاعر حول رصده لمفهوم العقل، نتج عنه تماسك نصي في لزوميّات المعرّي، فكانت تلك الاستعارة القاعدية(العقل إمام) خيطًا واصلاً بين أجزاء النصوص في ديوان اللزوميات، وهذا برهن لنا على أنّ ذهن الشاعر يعمل بصورة لاواعية، فيستحضر ما هو في ذاكرته الطويلة المدى تلقائيا دون أدنى تفكير بشكل منسجم.

فقد تبدّى لنا أن استعارات العقل التصورية في اللزوميات تمتلك خاصية التداخل في الأغراض، والاقتضاءات –على اختلاف المصادر المُسقطة على الهدف(العقل)،؛ مما منح ذلك انسجامًا اقتضائيًّا يعود، في أصله، إلى الانسجام الذهني لدى المعري ذاته. كما تمتلك تنامي نصوصها من منظور عرفاني، لأنّ هذا الانسجام هو من عمل التصوّرات أساسا. وأنّ النسق المفهومي للعقل قائم على تفريع مقولي يخصّص علاقات استلزام تقوم بين هذه الاستعارات كما يذهب إلى ذلك «لايكوف» و«جونسون».

فالتفريع المقولي هو إبداع للمشابهة تابع للنسقية الذهنية الخفيّة، مما يؤكّد ما ذهبت إليه العرفانية من أنّ الاستعارة التصورية هي بنية تُنتِجُ مشابهة بين مجالين تصوريين(الهدف، والمصدر)، ولأنّ نسقية

استعارة(العقل إمام) لها بعد ميتافيزيقي، فإنّ تلك المشابهات في مستوى التفريعات المقولية ليست اعتباطية، بل هي مبررة، فهناك يدٌ خفية تتحكّم فيها، وتلك اليد هي النسقية الميتافيزيقية للاستعارة التصورية الكبرى(العقل إمام) .

وقد تشكّلت هذه الاستعارة القاعدية(العقل إمام)، كما اتضح لنا في مستوى التحليل، عبر أساليب لغوية متعددة في المستويات الفرعية، وهذا يؤكّد لنا ضرورة الالتفات إلى أسلوبية التعبير اللغوي للاستعارة، فهي أي الاستعارة،، كما ذكر «جاكندوف» في مبدأ التأليفية، تابعة للتصورات الذهنية، وكل لفظة يُعبّر عنها الشاعر لها ما يقابلها في المعجم الذهني.

لذا نجد ما يبرّر الكلام في هذا الفصل عمّا سعى «جاكندوف» إلى لفت الانتباه إليه، ونعني شعرية الاستعارة وسيميائية العلامة الاستعارية، في سبيل البرهنة على ضرورة مراجعة النظرية العرفانية لمسألة إقصاء التعبير اللغوي في اهتمامها بالحقل الفكري للاستعارة فحسب، ويؤكّد هذا الفصل بمحثيه أنّ الاستعارة هي آلة تفكير وطريقة تعبير، وأنّ التعبير اللغوي تابع لتلك الآلة الذهنية.

إنّ استعارة(العقل إمام) التصورية والمزجية، منبنية من خلال مقولةٍ طرازيّة، توخّى فيها الشاعر إنتاجَ تشابهاتٍ أسريّة ما بين مجالين تصوريين أو فضاءين دخلين، أحدهما(العقل) والآخر كيانٌ مجسدنٌ/ إمام، في المستوى المقولي الأعلى، وتندرج تحت هذا المستوى

مستويات مقولية دنيا، من قبيل العقل=(النّهى، والفهم)، وإمام=(المرشد، والمهذب، والمستشار ـ . . .) ـ حيث إنّ المقولة العرفانية هنا هي التي مقوَلَتْ لديه صورة العقل مقولةً مجسدنة، تبدو فيها الإحالة التصورية تابعة للفهم البشريّ، حيث تُحيل مفردة(العقل) على تصورات يمتلكها ذهن الشاعر نفسه، فيُنتج بها تشابهات مع كيانات مجسدنة، يهدف الشاعر من خلال هذه التشابهات إلى التأثير في البنية الاجتماعية عبر الإستراتيجيات التقويمية.

ومن أهم النتائج التي توصّل إليها هذا الفصل:

١- أنّ استعارة العقل إمام، هي استعارة خلفية تصورية ميتافيزيقية، تحكّمت في لاوعي المعري، فبدت استعاراته الفرعية منسجمة تبعًا للانسجام الذهني.

٢- أنّ للبعد اللغوي والتركيبي في استعارات العقل في اللزوميات دورًا لا يقل أهميةً عن دور البنينة الذهنية والنسقية الخفية؛ لذا لا يمكن تحليل تلك الاستعارات دون الالتفات إلى الشعرية اللغوية.

٣- استعارات العقل ترتكز بصورة أساسية على المقولة التخييلية؛ مما يعني أنّ المعري يمقول من خلال فهمه البشريّ للأشياء، إذ إن ذلك الفهم هو مؤمثلٌ ضرورةً.

# الفصل الثالث

# التصوير الذهني الاستدلاليّ لحُجّيّةِ العقل

# في لزوميات أبي العلاء المعري

# مفهوم العرفنة الاستدلالية

الاستدلال عملية ذهنية، تُعنى بطلب الدليل أو النظر في الدليل، وهو عند البعض انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر أو العكس. ويُقسم الفلاسفة الاستدلال إلى ثلاثة أقسام رئيسة: الاستنتاج والاستقراء والتمثيل، ومحصلة القول أن الاستدلال، لدى الفلاسفة والمتكلمين، هو استنباط قضية من قضية[1] . بيد أن فلاسفة اللغة نظروا إلى الاستدلال بصورة أكثر شمولية، فإذا كان الاستدلال المنطقي يشترط وجود مقدمات استنتاجية أو استقرائية، أو يصل إلى نتيجة حكم جزئي لمشابهته حكما جزئيا آخر، فإنّ الاستدلال اللغوي يُتوصّل فيه إلى النتيجة من خلال مقتضيات أخرى: كالعمل المتضمن في القول أو السياق أو المحيط العرفاني وغيرها.

فقد عُنيَ فلاسفةُ اللغة التداوليون بالاستدلال اللغويّ، من خلال اهتمامهم بمقاصد القول وما ينتج عن الملفوظ، من قبيل ما اصطلح عليه «جون سيرل»((John Searle "واسِمَ القوة المتضمنة في القول" و "واسم المحتوى القضوي" إذ إن الأقوال تتضمّن محتويات قضوية تُفهم من خلال عدة عوامل كالسياق وغيره. وإن اهتمام التداوليين بتضمينات المحتويات القضوية للأعمال اللغوية يجعل من العملية اللغوية ذات بعدين: الأول

---

( ١ ) يُنظَر: جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج١، ص ص٦٧ ـ ٩٦

يفضي إلى الاستدلال الترميزي المعجمي، والآخر إلى الاستدلال التداولي التأويلي، الذي عليه مرتكز النظرية التداولية.

فالتأويل التداولي عملية استدلالية قائمة على استكناه تضمينات القول ومحتوياته القضوية، وقد تعمّقت هذه الفكرة لدى «بول غرايس»( Paul Grice)، وهو أهمّ فيلسوف اهتمّ بالظواهر التأويلية الاستدلاليّة، حيث طوّر النظرية التداولية وأدخل عليها مفهومين مهمين، هما: الاستلزام الخطابي implicature ، ومبدأ التعاون. ووضع لهذا المبدأ أربع قواعد للمحادثة، هي: قاعدة الكم، وقاعدة الكيف، وقاعدة النوع، وقاعدة العلاقة. وتُعدُّ هذه القواعد مباديءَ تأويل أكثر من كونها قواعد سلوك، وتأتي أهمية الاستلزام الخطابي حين ينتهك قائلٌ ما قواعد المحادثة[١] . فالعملية التخاطبية تنبني على مبدأ التعاون الذي يخضع فيه الكلام إلى قواعد أساسية، فإنْ تم خرق إحدى هذه القواعد فإنّ الكلام يتضمن استلزامات خطابية ومقتضيات إيحائية يجب على المخاطَب الفطِن أن يتنبّه لها ويؤوّلها حسبما يقتضيه السياق.

وعلى الرغم من كون نظرية «غرايس» تمكّننا من تفسير الاستلزامات الخطابية، إلاّ أنها لا تفسّر سبب لجوء القائل إلى طريقة في التواصل غير صريحة تمامًا، أي لماذا لم يُصرّح القائل بما يُخفيه وراء قوله؟، لماذا استخدم التورية والاستعارة والكناية مثلاً، أو لماذا تحدّث بقول ما يُفهم

---

( ١ ) يُنظر: آن روبول وجاك موشلر، التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ص ص٥٢ ـ ٥٧.

من ظاهره شيء وهو يريد شيئًا آخر. ولعلّ أبرز نظرية تُعنى بتفسير سبب اختيار القائل طريقة كلامه هي نظرية «سبيربر» و«ولسن» الموسومة بنظرية المناسبة/ الإفادة[1]، وهي نظرية تندرج ضمن اتجاه التداولية العرفانية، ولها مركزية في هذا الاتجاه في عمليتي تأويل الأقوال وتلقّيها، وتقوم هذه النظرية على فكرة(المردود) أو العائد، من خلال شرطَيْ(التأثير السياقي)، و(الجهد العرفاني الذهني)، حيث تزداد درجة إفادة/ مناسبة الأقوال كلما ازداد حجم التأثير السياقي، وقلّ الجهد الذهني. [2]

ما يُؤخذ على مفهوم الاستلزامات الخطابية implicature،، وفق طرح «غرايس»، أنّها لا تعكس مظاهر القول التي يتمنى القائل تقييم مدى صدقها أو كذبها، فهي استلزامات غير مشروطة الصدق، وهذا ما يُضعف البعد المعرفي فيها[3]، حيث قدم «سبيربر» و«ولسن» نقدا لنظرية الأعمال اللغوية، من قبيل طابعها المناهض لشروط الصدق، إذ إنها تذهب إلى أنّ المهمّ في تأويل القول ليس صدق القضية المعبر عنها أو كذبها، بل العمل المتضمن في القول[4] . فما تتوخاه النظرية الغرايسية هو العمل المتضمن

---

( ١ ) يُنظر: المرجع نفسه، ص ص٦١ ـ ٦٢

( ٢ ) يُنظَر: دان سبيربر وديدري ولسون، نظرية الصلة أو المناسبة في التواصل والإدراك، ص ٢٢٢

( ٣ ) يُنظر: آن روبول وجاك موشلر، المرجع السابق، ص ٦٤

( ٤ ) يُنظر: جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ص٧٧ ـ ٧٨

في القول أو واسم المحتوى القضوي الذي يكشف عنه السياق والمحيط، دون إيلاء أي اعتبار للصدق المعرفي وأنّ المعنى المؤوّل هو ما يدركه المتلقي ويتصوّره بناءً على فهمه البشريّ.

لذلك حاول «سبيربر» و«ولسن» إخراج التداولية من دائرة اللسانيات الضيقة، فتأويل الأقوال وفق التداولية اللسانية قد يكون ترميزيا لغويا أو استدلاليا تداوليا، إلاّ أنّ مجال التداولية، لديهما، هو أشمل من كونه جزءا من اللسانيات، فالتداولية تتكفل فعليا عند تأويل الأقوال بكل ما لا يتم بكيفية ترميزية، حيث إنّ التأويل يتم من خلال عمليات استدلالية لها مقدمات منطقية، وكذلك من خلال معلومات سياقية، مشيرين إلى أنّ السياق يتكوّن من المعارف الموسوعية والمعطيات المدركة مباشرة والمعطيات المقامية، وتأويل الأقوال السابقة، والافتراضات المسبقة، وغيرها، ويطلق «سبيربر» و«ولسن» على كل ذلك بالمحيط العرفاني. [١]

وبناء على ذلك فإنّ التداولية العرفانية لدى هذين الباحثين هي مجال أرحب من اللسانيات، إذ تُعنى بالجانب الإدراكي للمتخاطبين، وينتج من ذلك التخاطب ما يُعدّل أو يُقوّم الفكرة لدى أحد طرفي التواصل؛ حيث يؤكد «سبيربر» و«ولسن» أن العملية التواصلية هي عملية تتطلب جهازين لمعالجة المعلومات، الأول يُعدّل ويغيّر البيئة الفيزيائية للآخر، ويقوم

---

( ١ ) يُنظر: آن روبول وجاك موشلر، التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ص ص٧٠ ـ ٧٧.

الجهاز الثاني بتمثيل ترميزي مشابه للتمثيل المخزون في الأول[1] . فالمتكلّم/ الطرف الأول في العملية التواصلية يُعدّل موقف الطرف الآخر ويغيّر في معتقداته وأفكاره ويضيف معلومات جديدة تلغي معلومات سابقة لدى المتلقي، والمتلقي/ الطرف الآخر يبني تأويلاته وفهمه للأول من خلال تمثيل ترميزي يشبه التمثيل الذهني الذي يقصده المتكلّم(التأويل، ما وراء الكلام) وليس الذي تلفّظ به(الكلام) .

ووفقًا للمنظور المعرفي لـ «سبيربر» و«ولسن» تتمثل الغاية من نظام معرفي ما في أن يبني لنفسه تمثلا للكون ويعدله باستمرار، حيث تفضي النتيجة الاستدلالية إلى:

١. إضافة معلومات استنتاجية(استلزامات خطابية)
٢. التغيير في قوة الاقتناع.
٣. إلغاء معلومة قديمة تناقضها معلومة جديدة.

فمبدأ المناسبة لا يفرض على القائل، بناء على ذلك، أن يتلفظ بأقوال مناسبة، بل هو مبدأ تأويل يستعمله المخاطَب بغير وعي إبان عملية التأويل. [2]، ولا يتم هذا التأويل إلا من خلال العملية اللغوية الاستدلالية اللابرهانيّة التي لا تخضع لقواعد منطقية حتميّة.

---

( ١ ) يُنظَر: دان سبيربر وديدري ولسون، نظرية الصلة أو المناسبة في التواصل والإدراك، ص٢٠

( ٢ ) يُنظر: آن روبول وجاك موشلر، التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ص ص٨٥ ـ ٨٦

إنّ الاستدلال اللابرهاني يقوم على ما يصطلح عليه الباحثان باللزوم السياقي، وهذا اللزوم هو علاقةٌ بين لزوم تركيبيّ(النتيجة) وإحدى المقدمات المستعملة في استنتاجه، وهذا الاستدلال غير البرهاني لا يتضمن قواعد منطقية سوى القواعد الاستنباطية، كما أن هذه العلاقة اللزومية هي حالة من حالات التقوية السياقية[1]، فالنتيجة لا يُتوصّل إليها من خلال إحدى المقدمات فقط بل من خلال السياق كذلك والظروف المحيطة، فلذلك يكون للسياق دور كبير في الاستدلال على المعنى أو النتيجة المتوخّاة، كما أن هذا الاستدلال اللابرهاني هو خاضعٌ للنسبية غير الحتميّة، فتأويل الأقوال يتم من خلال الترميز التمثيلي من قِبَل المتلقي لتمثيلات شبيهة لما في ذهن المتكلّم، وهذه العملية الترميزية هي عملية نسبية لابرهانية، وهي عملية تصويرية ذهنيّة.

وإذا كانت نظرية «غرايس» لا تخضع لشروط الصدق، فإنّ نظرية الإفادة/ المناسبة لـ «سبيربر» و«ولسن» بخضوعها لشروط الصدق جعلت من نفسها نظرية قاصرة عن تأويل النص الأدبي؛ حيث إنّها حددت الصدق بأنه التزام المتكلم بصدقية النتائج الضمنية المستدلّ عليها من الكلام، وهذه النتائج توفر نظرة جديدة للمخاطَب. وهو ما لا يتلاءم مع النص

---

(١) يُنظَر: دان سبيربر وديدري ولسون، نظرية الصلة أو المناسبة في التواصل والإدراك، ص ص٢٠٠ ـ ٢٠١

الأدبي[1] . إذ إنّ مفهوم الصدق حسب نظرية الإفادة يجب أن يكون حتميا وليس نسبيّا، بيد أنّ النص الأدبيّ لاسيما الاستعاري يخضع للنسبية التأويليّة؛ لذلك فإنّنا سنتوخّى الصدق بمفهومه العرفاني الأوسع في تحليل الاستعارة التصوّرية في لزوميات أبي العلاء المعري لاستكناه تصويرات ذهن الشاعر الاستدلالية على حجية العقل.

وإنّ مما تجدر الإشارة إليه أنّ التصوير الذهني الاستدلالي، الذي يتوخّى هذا الفصل دراسته، هو تمثيلٌ للاستدلال اللابرهانيّ الذي يرتكز على ركيزتين أساسيتين: النسبية وعدم الحتمية في تأويل الأقوال، وعلى الترميز التمثيلي للمتلقي لما يُشبه تمثيلات ذهن المتكلم، أيْ استحضار تأويلات محتملة لما يقصده المتكلم أو ينوي إيصاله بطريق غير مباشر، فيفهم المتلقي ما وراء القولة بناء على فهمه للأشياء، وخلق التمثيلات الذهنية، والتجربة المجسدنة.

فالعملية الذهنية الاستدلالية اللابرهانية تندرج ضمن التداولية العرفانية التي تُعنى بدراسة الاشتغال المعرفي للذهن في مقامات مخصوصة، مما يفضي إلى الاهتمام بآليتي الإنتاج والتأويل[2]، إذ تركز هذه العملية الذهنية على كيفية اشتغال الذهن في بيئة إدراكية محددة، وأن استعمال

---

( ١ ) يُنظر: محمد بن محمد الخبو، نظر في نظر في القصص، مداخل إلى سرديات استدلالية، مكتبة علاء الدين ـ تونس، ط١، ٢٠١٢م، ص١١٠

( ٢ ) يُنظَر: ذهبية حمو الحاج، الإبداع في التداولية المعرفية، مجلة فصول ـ مصر، ع١٠٠، ٢٠١٧م، ص ٣٣٩

الكلام لاسيّما الاستعاري منه يتم بصورة لا واعية، فالذهن لاواع ومجسدن، حيث يعتمد، هذا الذهن، على آليّة الإسقاط الانتقائي، فيسقط كيانات مجسدنة على كيانات أكثر تجريدًا.

غير أنّ محاولة سبر أغوار مفهوم التصوير الذهني لحجية العقل ستُحيلنا، ضرورةً، على نظرية المعنى، وما تفترضه النظرية التصورية من أن المعنى ما هو إلا موضوع نفسي، فالتعابير اللغوية ليست إلا جزءًا من العمليات الذهنية النفسية؛ ذلك أنّ الدلالة التصورية تنطلق من مسلّمة ذهنية مفادها أن المعنى بنية مُرَمّزة في الذهن البشريّ، وأن التعابير والكلمات هي تمثيل ذهني، فما يُحيل عليه المتكلم خاضع لتأويله وفهمه وما قرّ في ذهنه حول الأشياء. فالذهن في العلم المعرفي الحديث هو مجال وصفي بين اللاوعي الفرويدي والمادة الفيزيائية[1]. فتصوير الذهن لحجية العقل خاضع للتأويل حيث يتوخّى المتكلم تعديل البيئة الفيزيائية للطرف الآخر.

وإنّ الحديث عن المعنى يرتبط بشكل وثيق بالصدق، فكل نظرية للمعنى إنما هي متأسسة على نظرية في الصدق، وحسب المنظرَين «لايكوف» و«جونسون» فإنّ المعنى يتحقق من خلال التمثل الذهني والفهم البشريّ، ويردّ هذان الباحثان على أصحاب النزعة الموضوعية التي تعيّن المعنى من زاويةِ تحقُّق شروطه في العالم الخارجيّ، إذ إنّ محلّه خارج الذهن

---

(١) يُنظر: محمد غاليم، هندسة التوازي النحوي وبنية الذهن المعرفية، ضمن كتاب "آفاق اللسانيات" – مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ط١، ٢٠١١م، ص ص٥٢ ـ ٥٣

والجسد، فهو تمثيلٌ لما هو واقعيّ متحقق في الخارج، وأنّ صدق المعنى يكمُن في ذلك التحقق. وقد ردّ «لايكوف» و«جونسون» على مزاعم النظرة الموضوعيّة[١]، وأكّدا أنّ المعنى تجريبي وأنّ صدق المعنى ليس لتحققه في الخارج، بل هو انعكاس لما في الأذهان.

فمعنى العقل، إذن، ليس كيانًا ما يحيل عليه في الخارج، بل المعنى هنا يكمن في تفاعل الذهن البشري مع التجربة الشخصية ومع المحيط من حوله[٢]، فيكون المعنى خاضعًا للفهم البشري وللتجربة المجسدنة، وبناء على ذلك فإنّ المعنى نسبيّ يختلف باختلاف التمثيلات الذهنية للذات المتلفظة أو المتلفظة المشاركة، وخضوع المعنى للنسبية هو أمر مركزي في النظرية العرفانية.

كما أن المعنى ليس قارًّا في التراكيب اللغوية فحسب، بل هو عملية رابطةٌ ما بين الأقوال من جهة، والتصورات الذهنية من جهة أخرى، فالمعنى وِجاهيّ وليس أحاديّ الاتجاه. وقد أشار «غاليم» إلى أنّ من السمات الرابطة بين اللغة والأنساق المعرفية: الوجاه الذي يربط بين التصورات التي تحملها الأقوال اللغوية من جهة، والمعطيات التي تكوّن نظرية الذهن من جهة أخرى باعتبارها الملكة المسؤولة عن إسناد الحالات

---

( ١ ) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص ص١٩٣ ـ ١٩٦

( ٢ ) يُنظر: محي الدين محسب، الإدراكيات، أبعادٌ إبستمولوجية وجِهاتٌ تطبيقية، ص١١

الذهنية كالاعتقادات والرغبات إلى الآخرين[1] . فتقوم هذه الملكة الذهنية بعملية تعديل البيئة الفيزيائية للمتلقي فتُسند إليه حالات ذهنية، إمّا أن تُقوّي اعتقاداته وأفكاره، أو تدحضها، أو تبدلها.

ولعلّ أهمّ عملية ذهنية تقوم بوظيفةٍ استدلالية لابرهانية، هي العملية المجازية عمومًا، والاستعاريّة على وجه التحديد، حيث إننا نحدّد من خلال الاستعارات، كما ذكر «لايكوف» و«جونسون»، حقيقة الأشياء وفق فهمنا، ونرسم استنتاجات، وننفذ مخططات، ونقيم تشابهات، وغيرها، «نفعلُ كل هذا اعتمادًا على البنيَة الشعورية أو اللاشعورية لتجربتنا انطلاقًا من الاستعارة»[2]، فالاستعارة تقوم بالوظيفة الاستدلالية من خلال التوصل إلى النتيجة أو المعنى اللابرهاني، عبر آليّة تخييلية، وتجربة مجسدنة.

وإنّ التصوير الذهني من خلال الاستعارة، يرتكز على المرتكزات العرفانية الثلاث: اللاوعي، والتجربة المجسدنة، والتخييل[3] . ويتمّ تأويل هذا التصوير عبر العملية الاستدلالية اللابرهانية، التي تؤكّد أنّ العمليّة التجريبيّة(المشاهدة والمعاينة) هو أساسُ الفهم واستحضار المعنى،

---

( ١ ) يُنظر: محمد غاليم، السمات والوجاهات وهندسة النحو، ضمن أعمال الندوة الثالثة،( اللسانيات وإعادة البناء ) ، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة ـ تونس، ٢٠١٤م، ص ص١٦ ـ ١٧

( ٢ ) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص١٦١

( ٣ ) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص٣٧

فحين يتلفظ قائل بقولةٍ ما، فإنّ السامع يستحضر في ذهنه تمثيلات أساسُها ما عاينه بصريا، وقد أشار الأزهر الزناد إلى أن الاستدلال عملية عرفانية أساسها المشاهدة[1]، في حين أنّ هذه التجربة البصرية المُستحضرة بصورة لاواعية، قد تمّت بقصديّة تامّة في مرحلة الوعي السابقة؛ وقد برهن «جون سيرل»(John Searle) على أنّ رؤيتنا للأشياء إنّما تتمّ بسبب قصدية التجربة البصريّة، وأنّ هذه القصدية البصرية هي مسألة تتعلق بالتصورات، فالدماغ لديه القدرة الهائلة على أخذ المحفّزات لكي ينتج فيها تجربة بصرية. [2]

فالمتلقي يستحضر تجربته البصرية من خلال محفّز أو منبه أسلوبي في العملية الاستعارية، فينشئ تصورات بناء على تلك التجربة، ويقيم استنتاجات وفق فهمه وإدراكه البشريين، مما يعني أنّ مركز أنظمتنا التصورية قابعٌ داخل التجربة المجسدنة والتخييل والفهم البشريّ، وليست هي تمثيلات داخل الذهن ترمّز للعالم الخارجي؛ لذلك فإنّ التصوير الذهني لحجية العقل في لزوميات المعري ينطلق من تجربة مجسدنة قوامها الفهم البشري المتمركز على الجسد، من خلال التخييل الاستعاريّ، الذي يهدف الشاعر من ورائه تعديل البيئة الفيزيائية للآخر.

---

( ١ ) يُنظر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٣١٩

( ٢ ) يُنظر: جون سيرل، رؤية الأشياء كما هي، ترجمة: إيهاب عبدالرحيم علي، مجلة عالم المعرفة ـ الكويت، ع٤٥٦، ٢٠١٨م، ص ص ٨٣ ـ ٨٤

إنّ البيئة الفيزيائية المادية، حسب «سبيربر» و«ولسُن»، هي البيئة الجامعة لطرفي التواصل، وفي هذا العالم الماديّ يُنشئ المرء تصوراته بناء على مشاهداته وتجاربه البصرية القصدية، كما أكّد ذلك «جون سيرل» أيضًا، لذلك يتم الاهتمام بالقدرات العرفانية التصورية conceptual في دراسة التواصل، فحقيقة الشيء لدى شخصٍ ما في وقت محدد، إذا وفقط إذا كان قادرًا على تمثيلها وترميزها ذهنيا، فالمحيط العرفاني أو البيئة الإدراكية هي مجموع الحقائق الظاهرة له، وهذا يعني أن تكون قابلة للإدراك الحسي[1] . فما نفهمه ونقتنع به هو تمثيل لما هو محسوس في طور التجربة.

بيد أنّ حقيقة الأشياء الظاهرة للمتلقي إنما تكون في ظرف سياق محدد، فيتم الاستدلال من خلال هذه الظروف السياقية للتوصل إلى الأثر السياقي الذي يتوخّاه المتكلّم، وتنقسم هذه الآثار إلى ثلاثة أقسام، هي:

١ ـ إضافة معلومات(الاستلزام الخطابي).

٢ ـ حذف معلومات(عندما يتضارب المحتوى القضوي مع ما في الذاكرة)

٣ ـ دعم قوة القضية التي تحتفظ بها الذاكرة. [2] .

---

( ١ ) يُنظَر: دان سبيربر وديدري ولسون، نظرية الصلة أو المناسبة في التواصل والإدراك، ص ص ٨٠ ـ ٨١

( ٢ ) يُنظر: جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ٩٧

وإنّ هذه الآثار السياقية هي آثارٌ حجاجيّة يتوخى فيها المتكلم تعديل موقف المتلقي أو تغييره؛ ذلك أنّ الحقيقةَ في الحجاج البلاغي نسبيّةٌ ـ وهي مرتبطةٌ بمقام التلفّظ، ولا تكون إلا تحت أنظار جمهور سواءً كان جمهورًا عامًّا أو خاصًّا محدّدًا[1] . إذ إن هذه الآثار السياقية هي التي يهدف إليها المعري من خلال برهنته على حجية العقل في اللزوميات.

---

( ١ ) يُنظَر: مجموعة مؤلفين بإشراف حمادي صمود، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، سلسلة آداب – كليّة الآداب بمنوبة – تونس، ط١، ١٩٩٨م، مج XXXIX، ص٣٠٠

# حُجيّة العقل

تندرج حجية العقل تحت ما يعرف بعلم الحجاج، وهو علم عُني به الفلاسفة واللسانيون والبلاغيون على حد سواء، فتعمّقت المباحث الحجاجية[1]، على الرغم من تباين المدارس الفكرية؛ ولعلّ هذا الاهتمام منشؤه ما لهذا العلم من أثر في تغيير البيئة الإدراكية للمتلقي والتأثير فيه.

وإذا كان مفهوم الحِجاج يشير إلى أنه طريقة في تقديم الحجج[2]، فإنّ مفهوم الحجة يختلف باختلاف النوازع الفكرية لدى الفلاسفة والمفكرين، فالمناطقة ينظرون إلى المفهوم الاستدلاليّ على أنّه مفهوم عقلاني يفضي إلى نتيجة حتمية، من خلال الاستنتاج(باندراج حكم جزئي لمطابقته لحكم كلي)، أو الاستقراء(التوصل إلى حكم كلي من خلال التطابق بين أحكام جزئية متفرقة) أو التمثيل(بالتوصل إلى حكم جزئي لمطابقته لحكم جزئي آخر)، وهذه النتائج هي نتائج حتمية عقلية.

فالحُجّةُ، مثلاً، عند «بيرلمان»(Perelman) تتعلق بعقلانيّة(ضد

(١)للاستزادة حول تاريخ الحجاج وآلياته وتقنياته في الحقل الفلسفي النقديّ، يُنظر: مجموعة مؤلفين بإشراف حمادي صمود، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم . وكذلك: محمد سالم الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصرة، دار الكتاب الجديد ـ بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.

( ٢ ) يُنظَر: جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج١، ص٤٤٦

الديكارتيّة[1] ) تختلف عن البرهان الرياضـــي أي إنّ نتيجتها غير حتميّة التأويل، أما بالنسـبة لـــ «تولمين» (Toulmin) فإنّها أقرب لأن تكون نوعـًا من الاســتدلال المنطقي[2]. وهي عنـد «ديكرو» (Ducrot) و«أنســكومبر»(Anscombre) تكون بتقـديم المتكلم قولاً(ق١) أو مجموعة أقوال، يفضـي إلى التسـليم بقولٍ آخر(ق٢) أو مجموعة أقوال أخرى[3]، إلاّ أن الحجة في منظور التداولية العرفانية ليست ذات مقدمات منطقية تفضـي إلى نتيجة حتمية، فليسـت من الاسـتدلال المنطقيّ، وهي وإن كانت تتعلق بعقلانية لاديكارتية نسـبية غير متعالية إلاّ أنّها لم تُعنَ بالتجربة المجسدنة في عنصر التأويل الاستدلالي.

فما نرومه من حجية العقل ليس خاضـعًا للمبدأ الديكارتي العقلاني، ولا للاســتدلال المنطقي الحتميّ، بل إنّ الحجيّة هنا تؤمن بالمرتكز العرفاني

---

(١)الحُجة الديكارتية هي حجة قائمة على المسلمات المنطقية أو المقدمات اليقينية التي تفضي إلى نتيجة حتمية. فقد تأثر ديكارت في صياغة منهجه بعلم الرياضيات الذي كان مولعا به، فوضع قواعد منهجه لتوصله إلى اليقينية وفق ما تقتضيه القواعد الرياضية من دقة وعدم التسليم بالظنون والاحتمالات، فعقلانية ديكارت هي عقلانية منطقية رياضية حتمية، مشيرًا إلى أن الحجة العقلية إذا كانت يقينية أمكن أن نعرضها على الآخرين ونقنعهم بها. يُنظر: جنفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة: عبده الحلو، منشورات عويدات ـ بيروت، ط٤، ١٩٨٨م، ص ص١٧ ـ ١٨

(٢)يُنْظَر: فيليب بوتون، وجيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة: محمد صالح الغامدي، مركز النشر العلمي ـ جامعة الملك عبدالعزيز ـ جدة، ط١، ٢٠١١م ، ص٤١

( ٣) يُنْظَر: عبدالله صولة، الحجاج في القرآن، ص ٣٣

القائم على النســبيّة التأويليّة، حيث يفهم المتلقي حجيّة العقل من خلال أدوات عدّة تختلف من شخص لآخر، حسب الظروف المقامية، والإدراكية، والمعرفة الموســوعية، والمحيط العرفاني، والأثر الســياقيّ؛ لذا فإنّ الحجّة هنا تبيّن لنا كيفية اشتغال الذهن إبّان تأويله للأقوال اشتغالاً آليا لاواعيا.

فحجية العقل في لزوميات المعري تنشأ من الاستعارة، فهي حجّة تخييليّة في الأصل، والآليات التخيليية هي إحدى مرتكزات النظرية العرفانية، حيث تبدو الاستعارة بوصفها آلية استدلالية تقوم بوظيفة ذهنية، كما أكد ذلك «لايكوف» و«جونسون»، يصل من خلالها الذهن إلى استنتاجات، كما أن الطريقة التي نفكر بها والتي نبني بها تصوراتنا الجديدة هي الطريقة الاستعارية[1]، فبالاستعارة نُنشئ تصورات جديدة، وبها نقيم توافقات بين الأشياء، وبها نستنتج، إذ إنّها "تُبَنيِن الطريقةَ التي نفكّر بها"[2]، وتتم هذه البنينة بصورة لاواعية.

إنّ الاستعارة تُعدّ حُجةً إذا استُخدمت في الدفاع عن أطروحة[3] أو في نقض أطروحة سابقة. فإذا قدمت معلومات جديدة ضمن استلزام خطابي، أو دحضت معلومة قديمة لتعارض محتواها القضوي مع الذاكرة الطويلة المدى، أو دعمت محتوى قضويا تحتفظ به تلك الذاكرة، إذا كانت كذلك

---

(١) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ٨٩

(٢) جورج لايكوف، حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، ترجمة: عبدالمجيد جحفة وعبدالإله سليم، دار توبقال للنشر ـ المغرب، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢٠

(٣) يُنْظَر: فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ترجمة: محمد مشبال وعبدالواحد التهامي، المشروع القومي للترجمة ـ مصر، ط١، ٢٠١٣م، ص١٢٣

فهي استعارة حجاجيّة، تهدف إلى تغيير البيئة الفيزيائية المادية أو تعديلها أو تدعيمها وتقويتها، إذ إنّ الحقيقة أو النتيجة التي تتوخاها التصورات الاستعارية ذهنيا لا يتم إذا استطاع المتلقي تمثيلها واستحضارها ذهنيا لما يماثلها في البيئة المادية.

ومن هنا فإنّنا نسعى في هذا الفصل إلى دراسة التصوير الذهني لحجية العقل في اللزوميات وإلى رصد التقنيات الاستدلالية التي اشتغل عليها ذهن المعري وذهن متلقيه الافتراضي، في سبيل دعم الحجة الاستعارية لقدسية العقل وعلوّ شأنه. وينهض هذا الفصل على مبحثين حاولنا فيهما استكناه هذه الحجية من خلال توظيف الآليتين التاليتين:

المبحث الأوّل: نظريّة الأفضية الذهنية في لزوميات المعري: وعِمادُ هذه النظريّة مصدران نفسيّ عرفانيّ ولساني دلاليّ عرفانيّ، إذ إن الفضاء الذهنيّ هو جُملةُ العناصر والمعلومات المنظمة المتعلقة بها وتشمل المعتقدات والأفكار والأحاسيس والمشاعر، حيثُ يُعنى هذا المبحثُ باكتناهِ الآلية الاستدلاليّة لحُجّيّةِ العقل من خلال تعريشات الأفضية الذهنية، وهي آليات يستعملها المتكلّم ليجرّ سامعه إلى تأسيس فضاءٍ ذهني جديد.

المبحث الثاني: الحوسبة الاستدلاليّة المبرّرة لحُجّيّةِ العَقْلِ في لزوميات المعري: إذ إنّ الاستدلالَ عمليةٌ ذهنية عرفانيّة يكونُ بها الوصولُ إلى الغائب اعتمادًا على الحاضر. إذ الحوسبة تقود إلى تحصيل الحكم بقوالب هي خطاطات للفكر تختصر نماذج كثيرة، وترابطُ الأشياء قائم على خطاطاتٍ تجتمع في خطاطة الربط.

# المبحث الأوّل

# نظريّة الأفضية الذهنية وتأويل حجيّة العقل

# في لزوميات المعري

إنّ الانتظام المفهوميّ الكامن في بناء المعنى في الخطاب يعين المتخاطبين على تمثّل المحاورات والنصوص، ممّا به تتحقق الغايات التواصلية[1]، فالانتظام هنا ذهني، بحيث يبني المتخاطبان فضاءً ذهنيا متخيّلاً، ليس شرطًا أن يطابق ما في العالم الخارجي، فهو لا يخضع للتقييم العقلي المنطقيّ، فكل متحدث أو متلقٍ يبني بناءات ذهنية لامحدودة بناءً فوريا تلقائيا، ويربط ما بين المجالات بأنواع من الترابطات.[2]

هذا البناء الذهني أطلق عليه «فوكونيي» مصطلح الفضاء الذهني، وهو: "جملة العناصر والمعلومات المنظَّمة المتعلّقة بها. تشمل العناصر جميع المفاهيم ما تعلّق منها بالمعتقدات والأفكار والأحاسيس والمشاعرِ وما تعلّق منها بالأشياءِ في الكَوْن"[3] . وبناء على هذا التعريف فإنّ الفضاء الذهني هو بناء ذهنيّ تصوّري ينشأ في ذهن المتكلم أو المتلقي، يقوم هذا

---

( ١ ) يُنظَر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٢٠٥

( ٢ ) يُنظَر: الأزهر الزنّاد، نظريات لسانية عرفنية، ص٢١١

( ٣ ) الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٢٠٦

البناء بتنظيم التعبير اللغوي، وتأسيس الأفكارِ، فما ينشأ في سطح العبارة اللغوية، هو ناشئ في الذهن قبل ذلك.

فالأفضية الذهنية Mental Spaces هي أبنية ذهنية تتحكم في إنتاج البنى اللغوية وتأويلها[١] ـ واللغةُ على هذا الأساسِ انعكاسٌ لما في الذهن، فهي التي تعكسُ بنيتُها بنيةَ الفضاء الذهني، والانتظامَ المفهوميَّ الكامنَ وراء الذهن، بحيث يتم الانتقال والتدرج اللغوي تبعًا لحركة الانتقال في الأفضية الذهنية، فالتصورات وما يُنشئه الذهن متحكّمةٌ في المحاورات والنصوص.

فكل ما يبنيه الذهن ويُدركه من معلومات ومفاهيم مهما كانت معقّدة، من خلال بعض العناصر التي تربط بينها، فهو فضاء ذهنيّ[٢]، حيث تقوم الترابطات بعملية تركيبية تسمح بالمرور من فضاء إلى آخر، وكل خطاب ينبني على سلسلة من الفضاءات كل فضاء فيه يُنشئ آخر إلى أن يصل المخاطَب إلى الغاية التواصلية من خلال عنصر الاهتداء الاستدلالي، فيهتدي الذهن إلى التنقّل بين الفضاءات عبر وظيفةٍ تداولية ذريعيّة، أساسها مبدأ الإفادة/ المناسبة.

---

( ١ ) يُنظَر: عفاف موقو، دور الفضاءات الذهنية في تنشيط الأطر الدلالية للغة، ندوة "قضايا المعنى في التفكير اللساني والفلسفي" ـ كلية الآداب والفنون والإنسانيات ـ جامعة منوبة ـ تونس، ٢٠١٥م، ص٦٨٥

( ٢ ) يُنظَر: توفيق قريرة، الاسم والاسمية والإسماء في اللغة العربية، مقاربة نحوية عرفانية، مطبعة التسفير الفني بصفاقس ـ تونس، ط١، ٢٠١١م، ص١٢٩

ووفقًا لذلك فإنّ نظرية الأفضية الذهنية هي من نظريات التداولية العرفانية، حيثُ تُعنى بكيفية اشتغال الذهن ضمن سياق محدد، يقوم السياق فيها بدورٍ يهتدي فيه الذهن إلى البؤرة المقصدية التي يتوخاها المتكلم. فالأفضية الذهنية نظرية تداولية عرفانية «تهتم بوظيفة العمليات الذهنية في دراسة الظاهرة اللغوية»[1] - بوصفها - أي الظواهر اللغوية - تجريدًا ذهنيًّا لفضاءات عدة تربط بينها ترابطات تداوليّة مما يسمح بالانتقال من فضاء إلى آخر، بحيث تكون هذه الوظيفة للعمليات الذهنية وظيفة تداولية.

فالمتكلم حين يُنشئ خطابه فإنّه يحمل مخاطَبَه على الانتقال، تصوريا، بين فضاءات ذهنية مترابطة نحويا وتركيبيا، تُفضي بالمخاطَب إلى التوصّل إلى عنصر «الاهتداء» الذي يكون به فهم الأبنية اللغوية[2] . فالاهتداء هو المبدأ الذي به تتقوّم هذه النظرية، ومن خلاله يكون المعنى ناشئا في ذهن كل من المتخاطبين، فهو عملية تأويلية، تجعل الغاية التواصلية التي نشأ من أجلها الخطاب متحققةً.

---

(١) ريم الهمامي، الاقتضاء في نظرية الفضاءات الذهنية، قضية الإسقاط، حوليات الجامعة التونسية - تونس، ع٥٤، ٢٠٠٩م، ص١٣٥

(٢) يُنظَر: لطفي الذويبي، قدرة نظرية الفضاءات الذهنية على تأويل الأبنية اللغوية، مجلة العلامة - مخبر اللسانيات النصية وتحليل الخطاب بكلية الآداب واللغات جامعة قاصدي مرباح - الجزائر، ع٣، ٢٠١٦م ص١٤

أما عن الجهاز النظري للأفضية الذهنية، فسنوضّح آليته حسبما يقتضيه المبحث، فما يهمنا هو كيفية بناء الأفضية، والتنقل بينها وصولاً إلى عنصر الاهتداء، عبر الوظائف التداوليّة؛ فثمة علاقة ما بين الدلالات اللغوية والعمليات الذهنية، فاللغة انعكاسٌ لما في الذهن؛ لذلك هناك من الباحثين من عدّ نظريةَ الأفضية الذهنية نظريةً نفسية عرفانية؛ لكونها تُعنى بتفسير العلاقة بين دلالة الأبنية اللغوية المنجزة والآليات الذهنية التي تنتج تلك الدلالة، وتتأوّلها في إطار النشاط اللغوي[1] .

يفترض «فوكونيي» وجود فضاءين يكوّنان الجهاز النظري للأفضية الذهنية، هما: الفضاء الأوّل فضاء الواقع، والفضاء الآخر الفضاء الذهني المتخيّل، وقد يتفرّع عن الآخر فضاءات ذهنية عدّة، تؤدّي بالمخاطب إلى الاهتداء إلى ما يُحيل عليه ذلك الفضاء. فالفضاء الأول الواقعيّ هو فضاء أساسي، يسمّى الفضاء المنظور viewpoint وهو منطلق الخطاب، والفضاء الآخر الذهنيّ هو فضاء يمثل مركز الفضاءات ومحل عناية المتكلم ويُسمّى الفضاء البؤرة focus space[2] ـ وتكون هذه البؤرة أيضًا هي ما تتبلور في ذهن المتلقي أثناء تأويله للخطاب[3] .

---

( ١ ) يُنظَر: المرجع نفسه، ص١١

( ٢ ) يُنظَر: لطفي الذويبي، قدرة نظرية الفضاءات الذهنية على تأويل الأبنية اللغوية، ص١٦

( ٣ ) يُنظر: بيتر ستوكويل، عوالم الخطاب والفضاءات الذهنية، ترجمة: بهاء الدين محمد مزيد، مجلة فصول ـ مصر، ع١٠٠، ٢٠١٧م، ص٢٤٥

وتتمّ ما بين تلك الأفضية عمليةٌ إسقاطيّة، حيث يُسقط الذهنُ تمثلات تصورية على تلك البناءات اللغوية، من خلال العناصر البانية للأفضية، وقد طرح «فوكونيي» جملة من المفاهيم تفسر عملية الإسقاط لمقتضيات الجملة المركبة، وهي: [1]

- الفضاءالأساس/ الفضاء الأب parent space
- الفضاء الذهني/ الفضاء الابن daughter space
- الاقتضاء الصريح explicit presupposition
- الاقتضاء الضمني implicit presupposition

فالفضاءُ الأب يُحيلُ بوصفهِ(قادحًا) trigger على فضاءٍ جديدٍ(هدفٍ) target يفهمه المتلقّي، ويسمى هذا الأخير فضاء الابن، و تسمّى عمليّة الإحالة اهتداء[2]؛ ذلك لأنّ الإدراك والتذكّر والانتباه هي وظائف ذهنيّة أساسيّة، تتبلور من خلالها عملية الاهتداء، فتعالج المعلومة معالجة ذهنية تنظّم السلوك البشريّ والخارطة الذهنيّة.

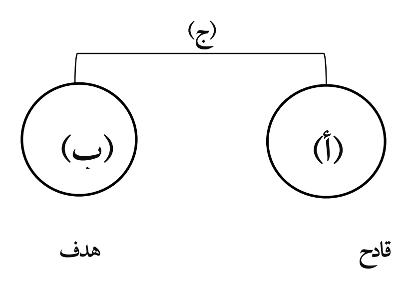
وإنّ هذه العملية الإحالية ما بين(القادح) و(الهدف) هي عملية تداولية ذهنية، هدفها إزالة اللبس عما يقصده المتكلم من تلك الأبنية اللغوية، فهي تتوخى معرفة مقصدية العبارة اللغوية، وتتم هذه العملية من خلال(رابط) connector يعبر عن العلاقة بين الفضاء الأول والفضاء

---

( ١ ) يُنظَر: ريم الهمامي، الاقتضاء في نظرية الفضاءات الذهنية، قضية الإسقاط، ص١٣٧

( ٢ ) الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٢١٢

الآخر، وقد مثّل «فوكونيي» للقادح(أ)، والهدف(ب)، والرابط(ج)، في الخطاطة التالية[١] :




[الشكل٢٩]: خطاطة العلاقة ما بين القادح والهدف

ويُطلق «فوكونيي» على تلك العناصر الثلاثة(القادح، الرابط، الهدف)، بالعناصر البانية للفضاء أو بُناة الأفضية space builders، حيث ينبني الفضاء المتخيّل في ذهن المتلقي للوصول «الاهتداء» إلى ما يرومه الباثّ من مقصدية تأويلية، وقد تساعد بعض القرائن المقامية والإحالية التصورية على ربطٍ ذهني بين(القادح) وما يُحيل إليه(الهدف)، من خلال عنصر السياق والمحيط العرفاني، وكذلك من خلال الخلفية التصورية أو العهد العرفاني background cognitive الذهني للمخاطَب. [٢]

( ١ ) يُنظَر: لطفي الذويبي، قدرة نظرية الفضاءات الذهنية على تأويل الأبنية اللغوية، ص١٧

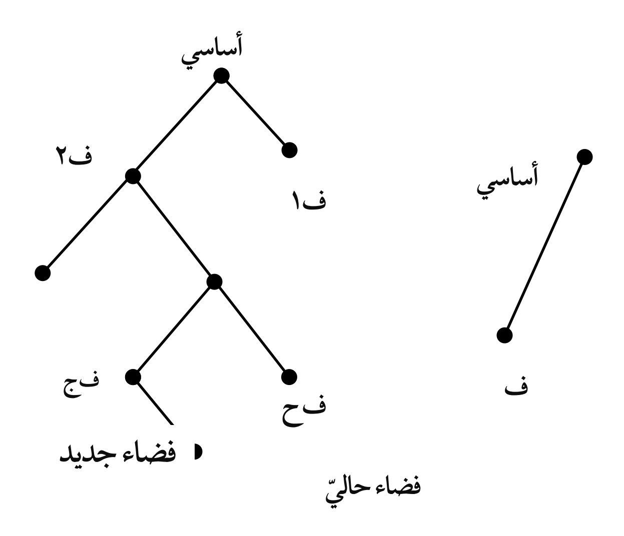
( ٢ ) يُنظَر: المرجع نفسه، ص١٨

ينبني الفضاء الذهني من لبنات تمثل روابط تؤسس لفضاء جديد، من قبيل حروف الجر، والشرط، وبعض أشباه الجمل[1]، وتُساعد هذه الروابط أو اللبنات العرفانية على عملية الإسقاط ما بين الأفضية، فكل فضاء يحيل على آخر؛ ذلك أنّ الأفضية الذهنيّة تتكاثرُ بصورةٍ جليّة، فيتولّد عن(الفضاء الأب) فضاءٌ آخر يتولّد عنه يطلق عليه «فوكونيي»(الفضاء الابن)، ولتلك الأفضية أدواتٌ يُطلَقُ عليها العناصر البانية للأفضية أو بُناة الأفضية «وهي آليّات يستعملها المتكلّم ليجرّ سامعه إلى تأسيس فضاء ذهنيّ جديد. هي العبارات المتحقّقة في الخطاب(مركّبات أو وحدات نحويّة) تؤسّس فضاءً ابنا لفضاء أساس يترابطان بوجه من الوجوه»[2]، فتترابط الأفضية، وكل فضاء فيه محتوى قضوي يُفضي بالسامع إلى تأسيس فضاء آخر، كما يوضّح ذلك الخطاطةُ التالية:

---

( ١ ) يُنظر: بيتر ستوكويل، عوالم الخطاب والفضاءات الذهنية، ص ٢٤٤

( ٢ ) الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٢٠٧




[الشكل ٣٠]: خطاطة الأفضية الذهنية

فما نعنيه من المحتوى القضوي هو أن العبارة ليست ترميزية لمعنى ثابت، بل ثمة اقتضاءات يفهمها المتلقي من خلال عوامل عدة، أهمها المحيط العرفاني والمعنى الموسوعي، وقد أكّد هذا المعنى «فوكونيي» حيث يرى «أن العبارة اللغوية لا تحمل معنى في ذاتها؛ ذلك أنّ المعنى لا يتم إلا في خطاب تام وفي سياق»[1]، وحتى يقوم المتكلم بتعديل البيئة الفيزيائية الإدراكية للمتلقي، فلا بد أن يكون قادرا على تناسل الأفضية إلى الهدف المنشود، بحيث يقوم المتلقي بالتمثيل الترميزي الذهني لتمثيلات شبيهة لما في ذهن المتكلم.

---

(١) يُنظَر: وسيمة مصمودي، المقاربات العرفانيّة وتحديث الفكر البلاغيّ، ص ١٥١

فنظرية الأفضية الذهنية تقدّم أرضية متسقة لعملية التأويل، فهي نظرية تأويلية، يتم من خلالها تأويل الإشارات والأوصاف والأبنية اللغوية، وغيرها، حيث ينقسم الفضاء الذهني إلى أربعة أنواع:

- فضاءات زمنية ـ تشير إلى ظروف الزمان
- فضاءات مكانية ـ تشير إلى ظروف المكان وأفعال الحركة.
- فضاءات ميدانية ـ تشير إلى مجال النشاط والتجارب.
- فضاءات افتراضية ـ احتمالات لا تتحقق، أو تأملات ينبغي أن تكون. [1]

إنّ الفضاء الذهني يشمل جميع الأنشطة البشرية، وهو تلك القضايا التي بناها الذهن، والمدركات المعرفية التي توصل إليها، «ولئن كانت بنية الفضاء الذهني الواحد من أبسط ما يكون لأنها بنية جزئية لا تتضمن أي عامل منطقي فإنها تتضمن أطرا وتصورات خطاطية»[2]، وهذا ما يعطي نظرية الفضاءات الذهنية مجالاً أرحب من النظرية التصورية لـ «لايكوف» و«جونسون»، في تأويل الاستعارات ومدلولاتها العرفانية.

ويرى بعض الباحثين أنّ مفهوم الفضاء الذهني أشمل من مفهوم المنوال العرفاني المؤمثل لدى «لايكوف»، فالمجالات عند «فوكونيي» يقصد بها «الفضاءات الذهنية بما هي مجالات مبنينة داخليا بأطر ومناويل عرفانية،

---

(١) يُنظر: بيتر ستوكويل، عوالم الخطاب والفضاءات الذهنية، ص ٢٤٤

(٢) الأزهر الزنّاد، نظريات لسانية عرفنية، ص٢١١

ومبنينة خارجيا بروابط تصل البنى بعضها ببعض عبر تلك الفضاءات»[1]، فالأفضية الذهنية تشمل المجالات التصورية، والمناويل العرفانية المؤمثلة التي تُعنى بتصنيف الأشياء وفق الاتساع الاستعاري، والأطر؛ لذلك فثمة أهمية كبيرة لهذه النظرية في المباحث العرفانية؛ لشموليتها وبحثها بنجاعة في الأثر التداولي الاستدلالي عبر مبدأ «الاهتداء»؛ لذلك سنحاول تطبيق آلياتها لاستكناه الأثر التداولي العرفاني لحجية العقل في لزوميات المعري.

---

( ١ ) وسيمة مصمودي، المقاربات العرفانيّة وتحديث الفكر البلاغيّ، ص ١٥٢

### ١. الفضاء الذهني وحجيّة العقل:

قد يُطابقُ الفضاءُ الذهنيُّ الواقعَ في جزءٍ منه، وقد لا يُطابقه من قبيل الأحلام والرغبات، بيْدَ أنّ ذلك الفضاء المبني في الذهن ليس سوى عالَمٍ مُتخيَّلٍ قائمٍ على منطق استدلاليٍّ ما، وهذه الأفضية تنشأُ في جميعِ الأنشطةِ الرمزيّة بما في ذلك الأنشطة اللغويّة، وسيتّضحُ لنا كيف تتفاعل الأفضية الذهنية في لزوميات أبي العلاء لاستدراجِ المتلقِّي إلى تأسيسِ فضاءات متتالية؛ بهدف التوصل إلى إثبات حجية العقل.

نستطيعُ تمثُّلَ نظرية الأفضية الذهنيّة في حُجّيّة العقل في لزوميات أبي العلاء في قوله: [الوافر]

ومَاليْ لا أكونُ وصيَّ نفسيْ ... ولا تعصي أموريْ الأوصياءُ [1]
وقدْ فتَّشْتُ عَنْ أصحابِ دينٍ ... لهم نُسْكٌ وليسَ لهمْ رياءُ
فألفيتُ البهائمَ لا عقولٌ ... تُقيمُ لها الدليلَ ولا ضياءُ
وإخوانَ الفطانةِ في اختيالٍ ... كأنهمُ لقومٍ أنبياءُ
فأمّا هؤلاءِ فأهلُ مكرٍ ... وأما الأوّلون فأغبياءُ

---

( ١ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ص ٦٢ ـ ٦٣

تبدو الاستعارة(لاعقولٌ تقيم لها الدليل) البؤرة المركزية، التي يدور عليها النص، حيث تقوم هذه الاستعارة التصورية بوظيفة توجيهية، يهدف من ورائها الشاعر إلى تعديل البيئة الإدراكية لدى المتلقي من جهة، وتثبت لنا من جهة أخرى كيفية اشتغال ذهن المعري، وتمثله للأشياء من خلال التجربة والفهم البشري المجسدن.

يبدو العقلُ، في هذه الاستعارة، حُجّةً بإقامته الدليل وإنارته الطريقَ بضياء الوعي والفكر؛ ولذا فإنّ الشاعرَ لكونه يمتلك العقلَ يتساءلُ مستنكرًا(ومالي لا أكونُ وصيَّ نفسي؟)، فمن يمتلك العقلَ فله الوصاية على نفسه، فالعقل يقيم الدليل ويُضيء الدرب دون الحاجة لأحد.

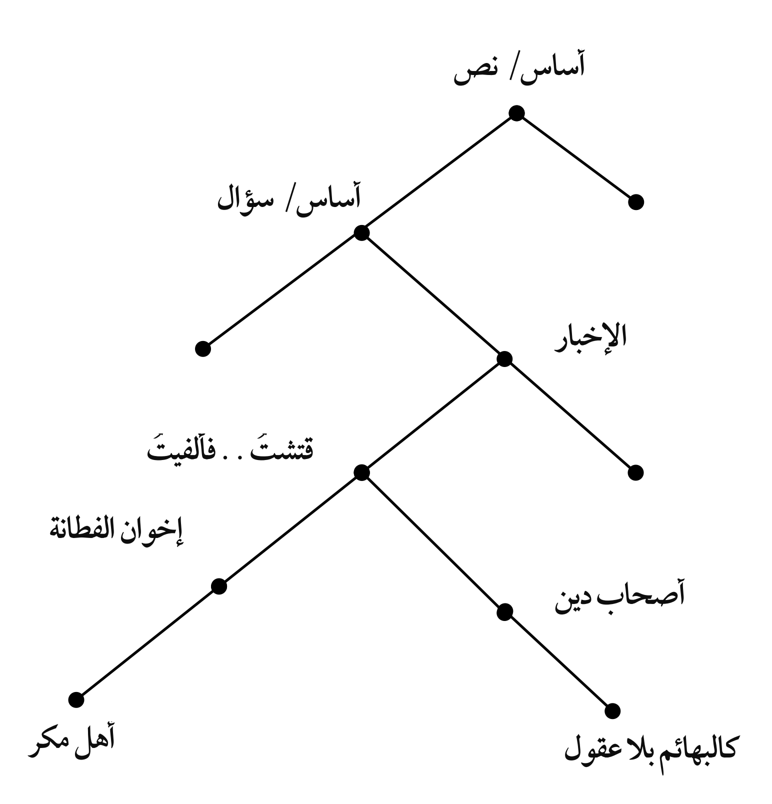
إنّ الفضاءَ الأساس، نصَّ المعري السابق، ولّد فضاءً أساسًا آخر هو فضاء السؤال(ومالي لا أكون وصيّ نفسي؟)، وقد تفرّعَ عن هذا الفضاء الأب فضاءات عدّة، وكل فضاء يحيل على فضاء آخر، لتكون خلاصة تلك التعريشات الفضائيّة الخروج بنتيجة يهتدي إليها المتلقّي.

فثمّة جملة أفضية في النص الشعريّ المذكور، هي:

- الفضاء الأساس: (ومالي لا أكون وصيّ نفسي؟)
- فضاء الإخبار التحقيقي من خلال الأداة «قد» : (وقد فتشتُ عن أصحاب دينٍ . . فألفيت البهائم)
- فضاء عدم امتلاك العقل: (لا عقولٌ تقيم لها الدليل)
- فضاء الادّعاء والجهل: (إخوان الفطانة . . كأنّهم لقومٍ أنبياء)

- فضاء التفصيل بحال المتدينين وأهل الفطنة: (المكر ـ والغباء)
- الفضاء المسكوت عنه: أنّ الشاعر ذو عقلٍ جعله وصيّ نفسِه لا ينخدع بالمتدينين وأهل الفطنة المكرة الأغبياء.

ويمكن توضيح ذلك وفق التعريشة التالية:

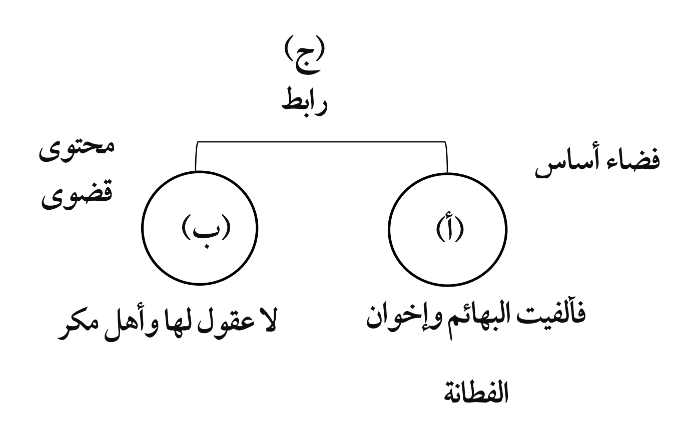



هكذا تفرّع عن الفضاء الأساس(النص الشعري) فضاء أساس آخر وهو التساؤل، استتبعه فضاءٌ ابنٌ وهو فضاء الإخبار، الذي نتج عنه فضاء عدم امتلاك العقل، ثم جاء فضاء ابن آخر وهو فضاء الادّعاء والجهل، وقد

تفرّع عن هذا الفضاء فضاءان: فضاء أهل الفطانة، وفضاء أصحاب دين، فأما الأول فأصحابه أغبياء، وأما الآخر فأهله أهل مكر.

نستنتج من التعريشة السابقة أنّ الأفضية تتناسل وتتفرّع بشكلٍ تلقائي، حيثُ يؤسس الفضاء الأب إلى فضاء آخر، يهتدي إليه السامع بصورة آنية، حيث تمثل الاستعارة بؤرة مركزية تتفرع عنها جميع الأفضية، فيكون الإخبار بالاستعارة فضاءً مؤسسا، حيث يُخبر الشاعر متلقيه بقوله(فألفيت البهائم)، ليستنتج السامع الغاية الذريعية التي يجري وراءها هذا الخطاب.

ففي قوله(فألفيتُ البهائمَ لا عقولٌ تقيم لها الدليل، وإخوانَ الفطانةِ أهل مكر) نلحظُ –وفقًا لافتراض «فوكونيي»، أن هذا القول مؤسس على فضاءٍ أساس، يمثله(فألفيت البهائم وإخوانَ الفطانة)، وعلى محتوى قضوي يتمثل في قوله(لاعقول تقيم لها الدليل، وأهل مكر)، كما يوضحه الشكل التالي:



حيث يُحيل [أ] بوصفه قادحًا، على [ب] بوصفه هدفًا، عبر رابطٍ ذريعيّ يتمثّل في أداة النفي(لا)، والضمير العائد على البهائم(لها)، حيث يؤكد هذا الرابط على المحتوى القضوي الذي يرمي إليه الشاعر، وهذا المحتوى هو القضية [ق] التي يؤمن بها الشّاعر ويتبنّاها[1]، فما بين الفضاء الأساس والفضاء القضوي علاقة اقتضاء صريح explicit presupposition ـ في زمن الخطاب، حيث يؤكد الشاعر على عدم امتلاكهم للعقول، كما نلحظ أيضًا وجود علاقة اقتضاء ضمني implicit presupposition، يتمثّل في تفرّد الشاعر في امتلاكه لعقل يقيم له الدليل والضياء.

إنّ المحتوى القضوي للفضاء الهدف بشقّيه الصريح والضمني، لا ينفصل عن السياق، أو المحيط العرفاني، فالذاكرة الجمعيّة طويلة المدى تحتفظ بصورة تبجيلية وتقديسية لكلا الطرفين(المتدينين ـ وإخوان الفطانة)، وتراهم(أهل نسك) و(كأنهم أنبياء)، بينما يصدم الشاعر متلقيه في ذلك المحيط العرفاني، باقتضاء صريح بأنهم(بهائم، ولا عقول لها، وأهل مكر، وأغبياء)، وهذا التصريح الجارح يُخفي وراءَه نسقيّة ذهنية لدى الشاعر، تنبني هذه النسقية على استعارة مجسدنة للعقل، تبرهن على أنّ الشاعر يُسقطُ كيانا مجسدنًا(الإمام الذي يُقيم الدليل وينير الطريق «الضياء»)

---

(١) للاستزادة حول مفهوم الاقتضاء التداولي، يُنظر: جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ٢٥٠

على كيانٍ أكثر تجريدًا(العقل)؛ مما يؤكد أن هذه النسقيّة تتجه بالخطاب إلى مبدأ الاهتداء الذي يتجسد في كون العقل حجةً على الناس.

هذا الإسقاط الاستعاري النسقيّ المجسدن يبدو بوصفه بؤرة مقصدية تتغلغل في الفضاءات الذهنية، وفقًا لشمولية نظرية الأفضية، بحيث أدّت إلى نشوء إسقاطات متعددة ما بين الأفضية الذهنية، فكل فضاء يُسقط اقتضاء تداوليا على فضاء آخر، كما يبيّن ذلك النص التالي: [البسيط]

ما كانَ في هذه الدنيا بنو زمَنٍ ... إلاّ وعنديَ مِنْ أخبارِهمْ طَرَفُ[1]

يُخَبِّرُ العقل أَنَّ القومَ ما كَرُمُوا ... ولا أفادوا ولا طابوا ولا عَرَفُوا

عاشوا طويلاً وماجوا في ضلالتهم ... ولا يفوزون إنْ جوزوا بما اقترفوا

إذا شقيتَ فجسمٌ ناله نصبٌ ... وإنْ تَرِفْتَ ــ فماذا ينفعُ التّرفُ؟

يا أُمّ دَفْرٍ(*) ــ لحاكِ الله والدةً ... منكِ الإضاعةُ والتفريطُ والسرفُ

لو أنّك العِرسُ أوقعتُ الطلاقَ بها ... لكنَّكِ الأمُّ ـ هل لي عنكِ مُنصَرَفُ؟

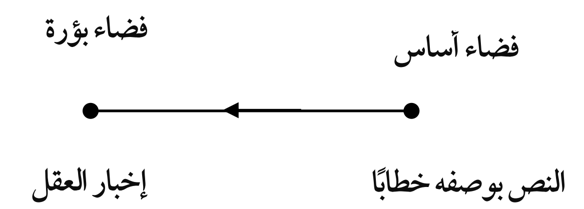
انبنى هذا النص على فضاءين رئيسين، الفضاء الأساس/ أو الفضاء المنظور، وهو النص بوصفه خطابًا يُسديه الشاعر إلى متلقٍّ افتراضي،

---

(١) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٣، ص ٣٨٥

(*) أمّ دفر، هي كنية الدنيا، والدفر هو حدة الريح النتن. يُنظر: أبو بكر الأنباري، الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية ـ بيروت، ط١، ١٩٨٧م، ص٨٨

والفضاء، البؤرة وهو محل عناية المتكلم، وهو كذلك ما تتبلور في ذهن المتلقي أثناء تأويله للخطاب، كما يبيّنه الشكل التالي:




يتمثّل الفضاء البؤرة في إخبار العقل(يُخبّر العقل) و يتفرّع، بوصفه فضاء أبًا، إلى فضاءات عدّة، بحيث يتم هذا التنقّل عبر روابط تنتقل بالذهن من فضاء إلى آخر. وتتوزّع هذه الفضاءات ضمن الأنواع التالية:

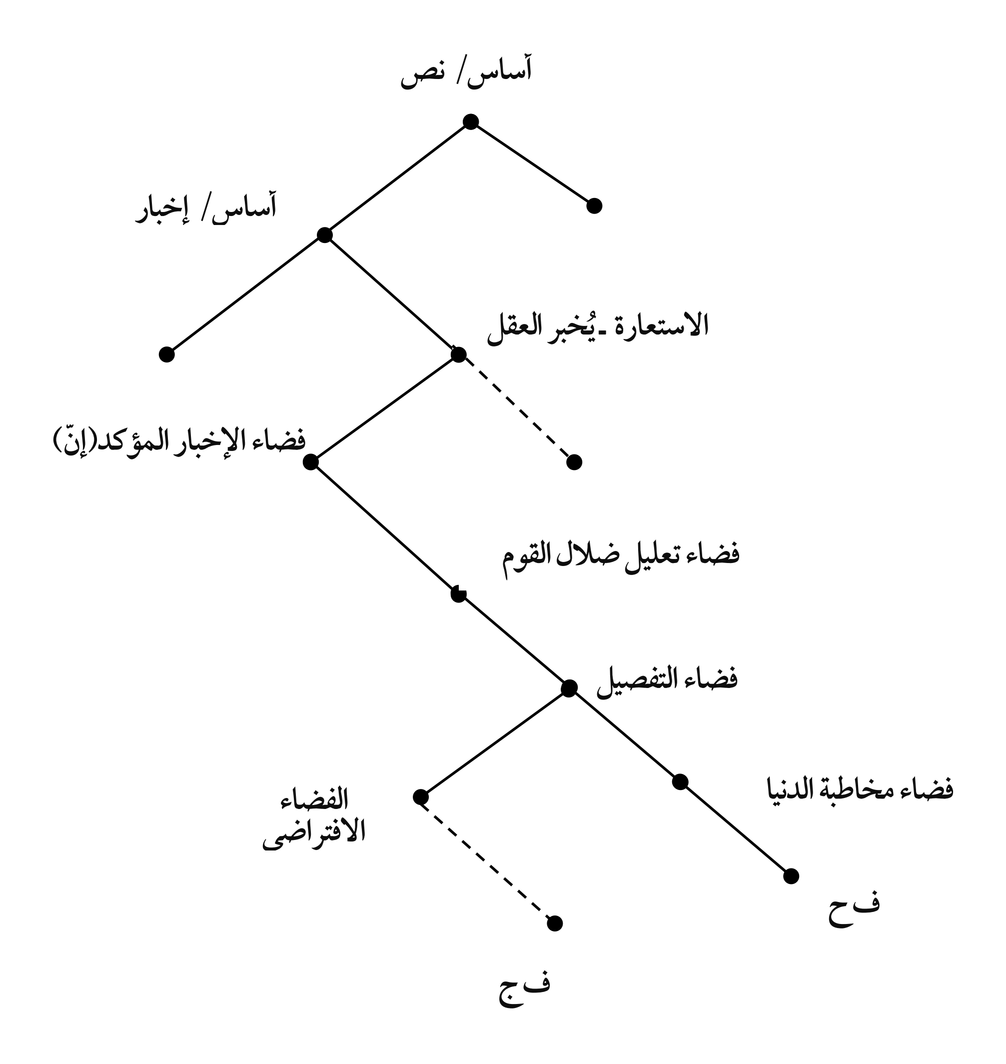
- فضاءات زمانية، يُشير فيها المعري إلى أحداث زمنية(بنو زمن، عندي من أخبارهم «أحداث غابرة»، عاشوا طويلا)
- فضاءات مكانيّة، تدل على أفعال الحركة، (ماجوا «والتموّج» فعل حركي، إذا شقيت فجسم ناله نصب «الجسم مكان النصب»)
- فضاءات التجربة، (لا أفادوا ولا طابوا ولا عرفوا)
- فضاءات افتراضيّة(يا أم دفر لو أنّك العرس أوقعت الطلاق بها)

هذه الفضاءات المتنوّعة تُبلور الاستعارة التصورية، الفضاء البؤرة(يُخبّر العقل)، وتتمحور حولها، فهي محلّ عناية المتكلّم، ويهدف ذهنه من ورائها إلى تعديل البيئة الإدراكية للمتلقي عبر آلية تسلسل الأفضية الذهنية، وأنّ كل فضاء يحيل على فضاء آخر إلى أن يهتدي ذهن المتلقي

إلى تمثيلات ترميزية مشابهة لتمثيلات ذهن منشئ النص. وهذا يفضي إلى جملة من الأفضية يتضمّنها النص الشعريّ السابق، على النحو التالي:

- الفضاء الأساس ١: النص بوصفه خطابا
- الفضاء الأساس ٢: الفضاء البؤرة(يُخبّر العقل)
- فضاء الإخبار المؤكّد من خلال الأداة(إنّ) : (إنّ القوم ما كرموا ولا أفادوا ولا طابوا ولا عرفوا)
- فضاء ضلال القوم: (عاشوا طويلا فماجوا في ضلالتهم)
- فضاء التفصيل من عدم الجدوى من الدنيا: (إذا شقيتَ. . وإن ترفتَ)
- فضاء الخطاب للدنيا: (يا أم دفر)
- الفضاء الافتراضي: (لو أنك العرس أقعت الطلاق بها)
- الفضاء المسكوت عنه: تنزيه الذات عمّا دنّس أهل الدنيا

وتتجلى لنا تلك الأفضية وتناسلها من خلال التعريشة التالية:




حيث يمثل النص بوصفه خطابًا فضاءً أساسًا تتولّد عنه البؤرة المركزية التي هي محلّ عناية المتكلّم، وتمثّل هذه البؤرة لحظة وعي المتكلم في صياغته لهذا الخطاب، وتبدو فضاءً أساسًا٢، تتناسل عنه بقية الأفضية، فيكون لكل فضاءٍ متولّدٍ عمّا قبله فضاءٌ ابنٌ يندرج تحته. وتمثّل العُقدة

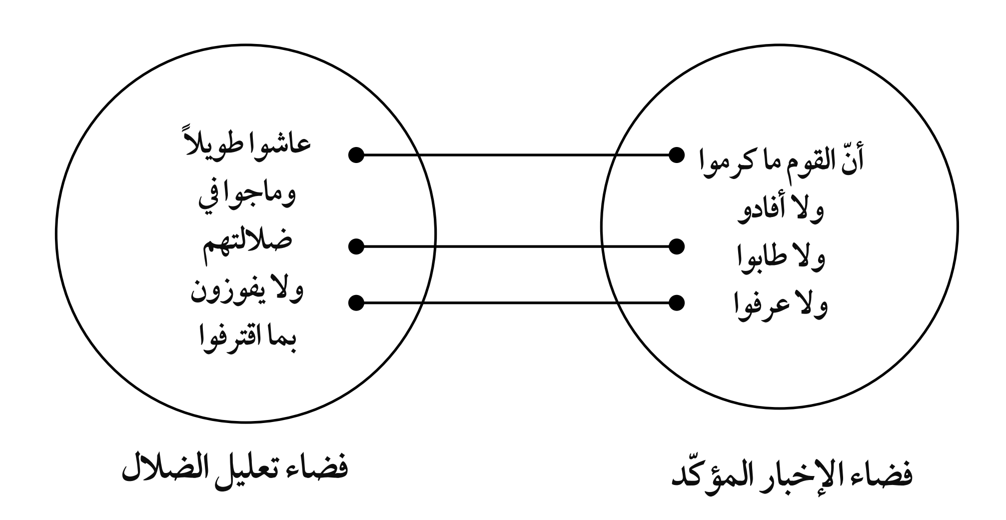
في التعريشة مفصلاً مهما في الخطاب، فهي حال من أحوال الخطاب في لحظة زمنية، من حيث تكاثر الأفضية، ومن حيث مركز الانتباه، فما كان أعلى موقعا في التعريشة فهو أسبق في التصور[1]، وما كان تاليا فالانتباه ينتقل إليه عبر التدرج.

هذه التعريشة تبين لنا كيفية تناسل الأفضية، وترابطها، والتدرّج الإدراكي في صياغتها، وتبدو استعارة(يُخبّر العقل) فضاءً أساسًا بوصفه البؤرة التي ركّز المتكلّم عنايته عليها، وأنّ ما بعدها من أفضية هي تناسلات اقتضائية لما سيخبر به العقل، ولما يتضمّنه ذلك الإخبار من مقتضيات إيحائية، نرمز لها بالخطوط المتقطعة في التعريشة.

إن فضاء الإخبار ولّد فضاء «التوكيد» من خلال الرابط(أنّ) لتكون هذه الأداة الرابطة سبيلا إلى الاهتداء إلى المعنى في الفضاء المتولّد، كما أنّ هذا الفضاء التوكيديّ، تولّد عنه فضاءٌ آخر هو فضاء تعليل «ضلال القوم». وبين الفضاءين «التوكيدي» و «التعليل» ترابط لما بين الفضاءين من تماثل سببي فالفضاء الثاني يبين سبب الإخبار المؤكّد في الفضاء الأوّل، كما يتضح من خلال الرسم التالي:

---

( ١ ) يُنظر: الأزهر الزنّاد، نظريات لسانية عرفنية، ص٢١٦




نلحظ هنا أن مبدأ الاهتداء، وهو عمليّة إحالية[1]، يبرر للذهن انتقاله من فضاء إلى آخر، فكل وحدة لغوية في المجال من الفضاء الابن(فضاء التعليل)، تحيل على وحدة أخرى من المجال في الفضاء الأب(فضاء الإخبار)، وقد جرت هذه الإحالة عبر الوظيفة التداولية، فالربط هنا ربط تداوليّ، وفق اقتضاء صريح يكشفه النص، وآخر ضمني يرتكز في ذهن الشاعر وفي التمثيلات الرمزية في ذهن المتلقي الشبيهة بما في ذهن الأول.

وكما تبين التعريشة فإنّ فضاء تعليل الضلال هو فضاء متدرّج عن فضاء التوكيد، حيث ينشأ الواحد عن الآخر. ومن الفضاء التعليلي نشأ فضاء آخر هو فضاء التفصيل حول الحياة في هذه الدنيا، وهذا الفضاء يمكن أن يتفرّع عنه فضاءان داخليان من خلال أداتي الشرط(إذا) و(إن)، وجواب

( ١ ) يُنظر: المرجع نفسه، ص٢٠٦

الشرط/ القضية(ق)، حيث تُمثّل(إذا ق) و(إنْ ق) بانيي الفضاء(ف)، في قوله:

(إذا ق ف) = إذا شقيتَ فجسمٌ ناله نصبُ

(إن ق ف) = وإنْ تَرِفْتَ، فماذا ينفعُ التّرفُ؟

فالشرط هنا، في كلا الشطرين، يبني فضاءً ذهنيًّا، قائمًا على الافتراض التفصيلي، حيث يستدعي التساؤل، وهو من بُناة الأفضية أيضًا، في الشطر الثاني بناء فضاء افتراضي يكون فيه المخاطب متصفًا بالترف والغِنى، ثم يتأمّل في ذلك، ماذا نفعه هذا الترف؟ وها هو يصير إلى زوال، ولم يكرم في هذه الدنيا ولم يعرف!

وقد تتعدّد بناة الأفضية في التعريشة، وتُسهم هذه العناصر البانية للفضاءات في عملية الترابط ما بين الأفضية من جهة، وفي عملية الإحالة أو ما أسماه «فوكونيي» بمبدأ الاهتداء، وهذا ما لمسناه في فضاء التفصيل وتفرعاته البانية للفضاء.

وقد تفرّع عن هذا الفضاء التفصيلي، أيضًا، فضاءان أخوان، الأول هو فضاء مخاطبة الدنيا، بـ (يا أم دفرٍ لحاكِ الله. . منكِ الإضاعةُ. . .) حيث ينسب إليها سبب تفريط القوم في أعمارهم فيما يجلب لهم المهانة. وهذا الفضاء الخطابي هو فضاءٌ حاليّ(ف ح) يحياه الشاعر في تجاربه المعيشية. والفضاء الآخر، هو فضاء افتراضي نرمز له بـ (ف)، ويمثله الشرط(لو) الدال على امتناع تحقق الجواب أو القضية(ق) لامتناع تحقق الشرط،

ونرمز للعلاقة الشرطية هذه بـ (لو ق = ف) حيث يبني هذا الشرط فضاءً افتراضيًّا ذهنيا(فلو كانت هذه الدنيا زوجته لطلقها)، وهذا الافتراض يوحي بحالة النفور من هذه الدنيا التي كنّى بها(أم دفر) لِنتنِ رائحتها وسوئها.

إنّ تعريشة الأفضية هي تمثيل تصويري لما في الذهن من عمليات عرفانيّة، حيث تمثّل العُقَد في التعريشة حالة من حالات التصوّر الذهني، وفق ترابطات ذهنيّة، وتسلسل ترتيبي يفضي الواحد منها إلى الآخر، من خلال مبدأ الاهتداء، ثمّ يتجلّى ذلك الترابط الذهني وتلك العقد التصوّرية في العمليّة اللغوية؛ ممّا يبرهن على أنّ العبارة اللغوية ما هي إلاّ انعكاسٌ لما في الذهن، وهذا ما لاحظناه في نص المعري السابق، حيث استدرج المتلقي عبر مبدأ الاهتداء، وهو مبدأ إحاليّ، إلى الوصول إلى نتيجة ينشدها المتكلّم، فمن خلال البؤرة المقصدية الأولى(يُخبّر العقل)، وصولاً إلى الخطاب المنفّر للدنيا، فإنّه يجعل من متلقيه منصاعًا لما سيذكر من أخبار سردها العقل عليه؛ لما للعقل من حجيّة مطلقة على الناس.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ استعارة(يُخبر العقل) هي استعارة تبئيرية تمثل لحظة وعي في زمن ما، أي إنّ الشاعر ينظر للعقل على أنّه هو الذي يستطيع تبيان الحقيقة، إلاّ أنّ هذه اللحظة الواعية عبّر عنها الشاعر تعبيرًا تخييليّا(من خلال الاستعارة)، بالإضافة إلى تصويره العقل تصويرًا مجسدنًا إذ منحه الشاعر القدرةَ على الإخبار، فهو إنسان ذو ملكةٍ

عُظمى(توضيح الحقيقة)، ليكون الإسقاط هنا إسقاط مجالٍ مادي(الإنسان المُخبر) على آخر أكثر تجريدًا(العقل) .

وهذا يكشف لنا عن الكيفية التي اشتغل بها دماغ المعري في تصويره للعقل، حيث نلحظ أثر التجربة المعيشية المادية واضحا في استعاراته المفهومية، فالمفاهيم المجردة، كالعقل، تقوم في هذا النص على التجربة والتفاعلات الماديّة في المحيط المادي، وهذا يبرهن على وجاهة منطلقات الفلسفة التجريبيّة التي تنظر للعقل، وهو جزء من جسد الإنسان، وتفاعلاته العصبيّة هي تفاعلات مادية تجريبية(١)، على أنّه مجسدنٌ تجريبيّ. وقد كشف هذا الفهم التجريبي عن مغزى استدلالي يتوخاه المعري في سبيل استدراج مخاطَبه نحو مقصدية اقتضائية.

---

(١) يُنظر: عبدالله الحراصي، دراسات في الاستعارة المفهومية، كتاب نزوى ـ مسقط ـ عمان، ط٣، ٢٠٠٢م، ص ٥٤

## ٢. الأثر السياقي لفضاء العقل الذهني:

تبيّن لنا من خلال تحليل النماذج الشعرية السابقة أنّ مبدأ الاهتداء هو أسُّ نظرية الفضاءات الذهنيّة، فالمتكلّم يتنقّل بذهن مخاطَبه من فضاء إلى آخر ليستدرجه للوصول إلى غاية مقصدية حِجاجيّة، دون أن يستخدم المتكلم قضايا منطقية يقينية، بل يُعنى بالقضايا السياقيّة التي مفادها التأثير في الآخر و "تعديل بيئته الفيزيائية"؛ ذلك أنّ الاستدلال اللابرهاني يقوم بدور تحفيز "منبّه" لذهن المتلقّي، يستحضر فيه هذا الأخير تجربته المرتكزة على المعاينة البصرية "الاستحضار البصري التجريبيّ" حول ما يتلقّاه من أفكار، فيطابق في ذهنه بين تجربته البصرية و "تمثيلات ذهن المتكلّم".

وما نعنيه بالأثر السياقي هنا هو ما عمّقتْه نظريّة الإفادة/ المناسبة لـ «سبيربر» و«ولسُن»، حيث تقوم هذه النظرية على ركنين هما الجهد العرفاني والأثر السياقي، فكلما قل الجهد ازدادت درجة الإفادة أو صلة الملفوظ بالاستدلال، فيتعمّق الأثر السياقي، ويبين الباحثان مقصودهما من ذلك الأثر، حيث يقسمانه إلى ثلاثة أقسام:

ـ إضافة معلومات(الاستلزام الخطابي)

ـ حذف معلومات(عندما يتضارب المحتوى القضوي مع ما في الذاكرة)

ـ دعم قوة القضية التي تحتفظ بها الذاكرة. [1]

وقد ذكر الباحثان فرضيتين مهمتين لتأويل السياق ولبيان ذلك الأثر السياقي، وهما فرضية منوال الشفرة في المعالجة اللغوية، وفرضية الاستدلال، في المحتوى القضوي، مع التأكيد على أهمية أن يكون السياق منتميا للمحيط العرفاني الذي يضمُّ كلا المتخاطبين[2] .

فالأثر السياقي وفق نظرية الإفادة بتضافره مع مبدأ الاهتداء وفق نظرية الفضاءات الذهنية، يشكّل رافدًا مهمًّا من الروافد العرفانية ذات النجاعة في تأويل دلالة الاستعارة المفهومية، ومحتواها القضويّ، من خلال آليّة الاستدلال اللابرهاني[3] القائم على النسبية، والاستلزام التخاطبي؛ لذا سنحاول تطبيق هذا الرافد المتعاضد على نموذجين من لزوميات المعري لنستكنهَ الأثر السياقيّ الذي يهتدي إليه المخاطب.

يقول المعري: [البسيط]

---

( ١ ) يُنظر: جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ٩٧

( ٢ ) يُنظر: جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ص ٢٥١ ـ ٢٥٤

( ٣ ) الاستدلال اللابرهاني هو استدلال قائم على النسبية وعلى الاستلزام التخاطبي، بخلاف ما عُرف عن الاستدلال المنطقي البرهاني من كون مجاله اليقينيات، وأن مساره عقلي، وحججه قاطعة. يُنظر: عبدالله صولة، الحجاج في القرآن، من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، ص ٣١

مـا بـانَ قومٌ عنِ الأُولى بمـا جَمَعُوا   مِنَ الحُطـامِ  ولكن بـالـذي اقترفُوا[1]
سألْتُ عَقْلِي، فلمْ يُخبِرْ ـ وقلتُ  له:   سلِ الرِّجالَ ـ فما  أفتوا و   لا   عرَفُوا

يمثل النص هنا فضاءً أساسًا انطلق منه الشاعر لتأسيس أفضية عدّة، تقوم على ترابطات، تُفضي بالمتلقّي إلى تعديل بيئته الإدراكية، إذ إنّ تكاثر الأفضية تتم أثناء الكلام بصورة آليّة[2] (فورية آنية) online، لذا نلحظ أنّ الأفضية تتناسل لدى الشاعر في هذا النص وتنفتح على آفاق تأويلية(اقتضائية) يفهمها المتلقي أو يحتملها.

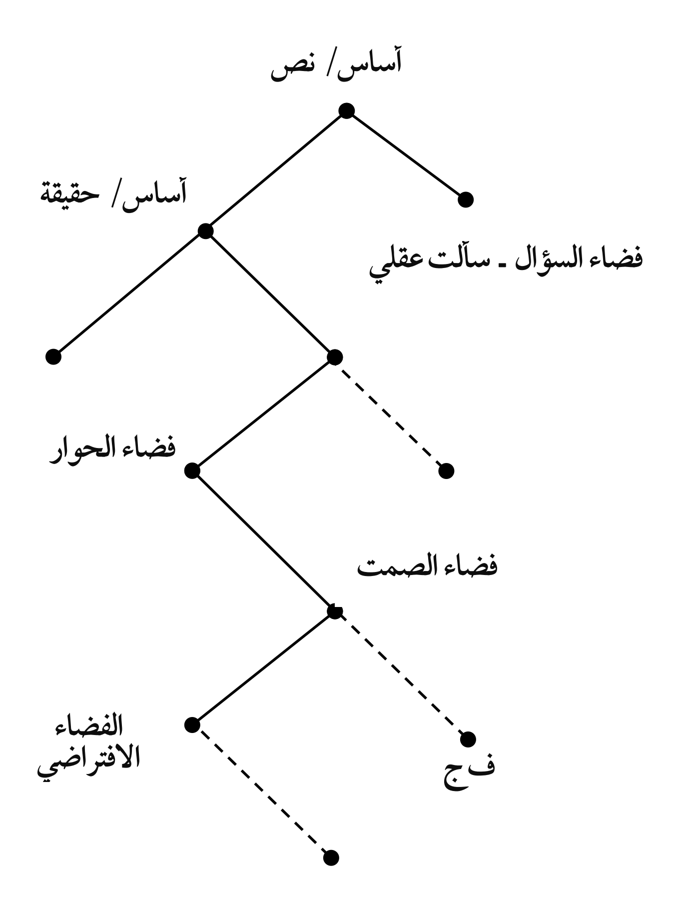
فالفضاء الأساس(النص) يُفرّخ فضاءً أساسًا آخر، هو(فضاء الحقيقة والمكاشفة)، ويقوم هذا الفضاء الأخير بتوليد فضاء جديد، (فضاء السؤال) يُسائل فيه الشاعر عقلَه، ثمّ يتولّد عن هذا الفضاء فضاء ابن آخر هو(فضاء الحوار)، وينتج عن هذا الفضاء فضاء ابن هو(فضاء الصمت)، ويمثّل هذا الفضاء الأخير بؤرة يتولّد عنها فضاء افتراضيّ، لما سيقوله المخاطَب في هذا الحوار، حيث لا يفرخ الفضاء الأب فضاء ابنا إلا إذا كان في موطن التبئير[3] . وإنّ تحويل البؤرة في هذا النص من الاستعارة(سألت عقلي) إلى فضاء الصمت لا يتم إلا عبر وظيفة تداولية. كما تبينه التعريشة التالية:

---

( ١ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٣، ص ٣٩٠

( ٢ ) يُنظر: الأزهر الزنّاد، نظريات لسانية عرفنية، ص٢٠٦

( ٣ ) يُنظر: الأزهر الزنّاد، نظريات لسانية عرفنية، ص٢٢٠




إنّ التعريشة السابقة تصور لنا كيفية تناسل الأفضية في ذهن المعري، وكيف يقود الدليل إلى نتيجة يتوخّاها الشاعر عبر الاستدلال اللابرهاني، حيث تبدو العُقَد في هذه التعريشة حالات ذهنية، وفيها يختزل كل فضاء اقتضاءاته الصريحة والضمنية، فمن فضاء النص تولدّ فضاء الحقيقة والمكاشفة، فالشاعر يبدأ خطابه بحقيقة ومسلّمةٍ ذهنيّة يؤمن بها، وهي أنّ الأقوام السابقين لم يرحلوا عن هذه الدنيا بحطامها بل بأعمالهم، وهذه

الحقيقة تكاد تتحقق فيها ما أسماها «سبيربر» و«ولسُن»، بفرضيّة البيّنة للمتخاطبين[1]، فلا يكون هذا الخطاب ذا أثر في المتلقي إلا إذا انتمى إلى ذات المحيط العرفاني فيشترك فيه مع المتكلّم.

فالشاعر بنى خطابه على فرضية البيّنة التداوليّة، إذ نلحظ ثمّة محتوى قضويًا، يُفهم من خلال السياق، وما الفهم إلا عملية اهتداء، ومفاد هذا المحتوى يتجسد في الـ تأثير في المخاطَب، من خلال المسلّمات الذهنية التي يؤمن بها، ممّا تجعله متقبّلا لأفكار المخاطِب تلقائيّا. هذا البناء القضويّ أكّد أثرًا سياقيّا يتمثّل في(دعم قوّة القضية التي تحتفظ بها الذاكرة الجمعيّة)، وهي قضيّة أنّ الراحل عن هذه الدنيا لا يرحل بسوى أعماله.

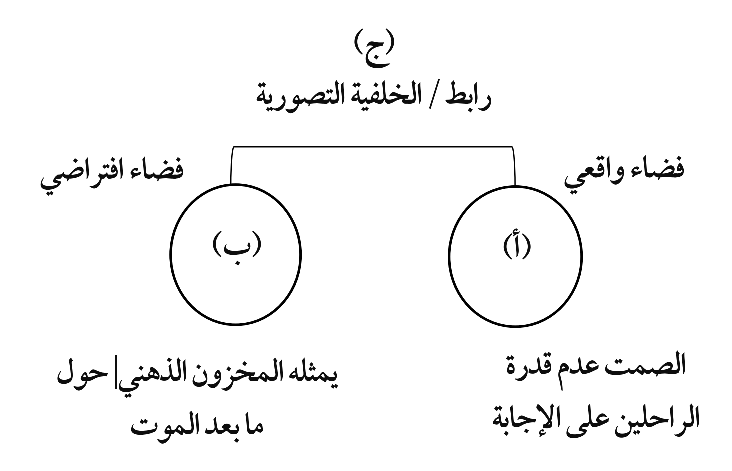
ثم تولّد عن الفضاء الأساس فضاء ابنٌ، فضاء السؤال، (سألت عقلي)، وهذا الفضاء متأسس على الفضاء السابق «المسلّمة الذهنية» لا المنطقيّة، غير أنّ هذا العقل عند سؤاله(لم يخبرْ)، وهنا نلحظ طرفين: السائل/ الذات المتلفظة، والمسؤول/ العقل الساكت، إلاّ أن سكوت العقل له مدلول يفهمه المتلقي ويهتدي إليه، نرمز إليه بالخطوط المقطعة في التعريشة، ومن تلك الاهتداءات: أنّ العقل لا يصل إلى كنه ما بعد الرحيل عن هذه الدنيا، أو أنّه في حيرة من أمر الناس كيف يهيمون في جمع الحطام وهم لن يذهبوا بسوى أعمالهم؟!

---

(١) يُنظر: جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ٢٥٤

وإنّ فضاء الحوار ما بين الشاعر والعقل، يختزل نسقية ذهنية لما يختزنه الذهن البشري عمومًا، والمسلم على وجه التحديد، من تعظيم لشأن العقل، فالشاعر بعد أن سرد المسلّمة الذهنية ذكر الحجة اللابرهانية وهي(سؤاله للعقل)، ثم(محاورته إياه)، ليستنتج المتلقي محتوى قضويا مفادُه صدق دعوى الشاعر.

ومن خلال فضاء الحوار ينبثق فضاء الصمت، الذي يقتضي الحيرة والدهشة، فالرجال الذين رحلوا عن هذه الدنيا، طلب الشاعر من العقل أن يسألهم عن حال ما بعد الموت، لكنهم لم ينبسوا ببنت شفة، وهذا الصمت المطبق، له مدلوله الإدراكي في ذهن المتلقي، يُعمل فيه ما يختزن في ذاكرته والخلفية التصورية background cognitive، التي تمثل رابطا ما بين فضاء حاضر واقعيّ(الصمت) بوصفه قادحًا، وفضاء آخر تخيّلي(افتراضيّ) يمثّله ما في ذهن المتلقّي، بوصفه(هدفًا)، كما يصوّره الشكل التالي:



إنّ العنصر (أ) هو (قادحٌ) ذهني، نتج عنه العنصر (ب) (هدف)، من خلال الرابط (ج)، الذي يرمز إلى الخلفية التصورية وإلى المخزون الذهني والمعرفة المشتركة بين المتخاطبين، حيث إنّ هذه الرابط يعد بانيًا للفضاء الذهنيّ. فالصمت القادح قد يتفرّع عنه فضاءان أخوان أحدهما ينفتح على آفاق التأويل لدى المتلقي بتمثلاته الخاصة، والآخر هو ما تفترضه الخلفية التصورية الجمعية وتختزنه في الذاكرة الطويلة المدى.

وقد كشف هذا الترابط الذهني ما بين هذه الفضاءات عن أثرٍ سياقيّ قِوامه: إضافة معلومات وفق استلزام خطابي implicature[1] - حيث يخترق هذا التحاور المبادئ الأربعة؛ لينتج عن هذا الاختراق أثر سياقي يجعل من المتلقي يفتح أبواب التأويل على مصراعيها. فالصمت إستراتيجية حجاجية[2] ضمن سياق محدد، تقتضي التأويل والتمثيل

---

(١) وضع «غرايس» أربع قواعد للمحادثة، هي: قاعدة الكم، وقاعدة الكيف، وقاعدة النوع، وقاعدة العلاقة. وتُعدُّ هذه القواعد مبادئَ تأويل، ليست قواعد أخلاقية فحسب، أمّا أهمية الاستلزام الخطابي فتأتي حين ينتهك قائلٌ ما هذه القواعد. يُنظر: آن روبول وجاك موشلر، التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ص ص٥٢ - ٥٧.

(٢) يذكر البهلول في دراسته لرسالة "تفضيل النطق على الصمت للجاحظ" ثلاثة أنواعٍ في إستراتيجية الصمت، وهي ١ - الصمت في عرض أطروحة الخصم، ٢ - الصمت في مستوى دحض الأطروحة، ٣ - الصمت عن المنطلقات والمقاصد، انظر: عبدالله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي - بحث في سياسة القول، التسفير الفني صفاقس، ط١، ٢٠٠٧م، ص ص ٤٧ - ٥٤

المشابه لما في ذهن الطرف الآخر(الصامت)، حيث جرى الصمت هنا عن المنطلقات والمقاصد، فلم يبيّنها النص الحواريّ، فالنتيجةُ/ الاستلزامات الخطابية مضمرةٌ في الخطاب لكنّها ظاهرةٌ مُتبدّيةٌ في ذهن المتلقّي، «فالصمتُ بهذا المعنى هو عمليّةٌ تلفظيّةٌ غائبة مقصودة، غايتها إنطاقُ المُتقبِّل بالمعنى الذي أراده المتكلّم»[1]، بحيث يكون هذا الإنطاق هو العملية الإحالية لمبدأ الاهتداء وفق نظرية الأفضية الذهنية.

هذه الإستراتيجية الاقتضائية لانبناء الفضاء الذهني، ترتكز على محورية البؤرة الاستعارية(سألت عقلي)، لكونها محل عناية الشاعر، لما للعقل من شأن كبير، فهو كيان مجسدن له حجية نافذة؛ لذلك يلجأ إليه المتكلم بالسؤال والطلب لكشف الحقيقة. ومما يكشف عن مثل هذه النسقية التصورية الذهنية للمعري في تصويره لحجية العقل، قوله أيضًا: [الوافر]

أما لكُمُ بني الدنيا عُقولٌ        تَصُدُّ عن التنافُسِ والتعاديْ [2]

ينبني النص هنا على فضاءٍ أساسٍ(الفضاء الواقعيّ) وهو ما يكشف عنه التساؤل الإنكاري في قول المعري، ومفاده «أن بني الدنيا لا عقول لهم تمنعهم من التعادي». يقوم هذا الفضاء الواقعيّ بتفريخ فضاءٍ ابن هو(الفضاء الافتراضي١)، فالعقول درعٌ حصينة تصدُّ عن التعادي، ويتولّد عن هذا الفضاء فضاءٌ ابنٌ جديد هو(الفضاء الافتراضي٢) يتمثل في كون

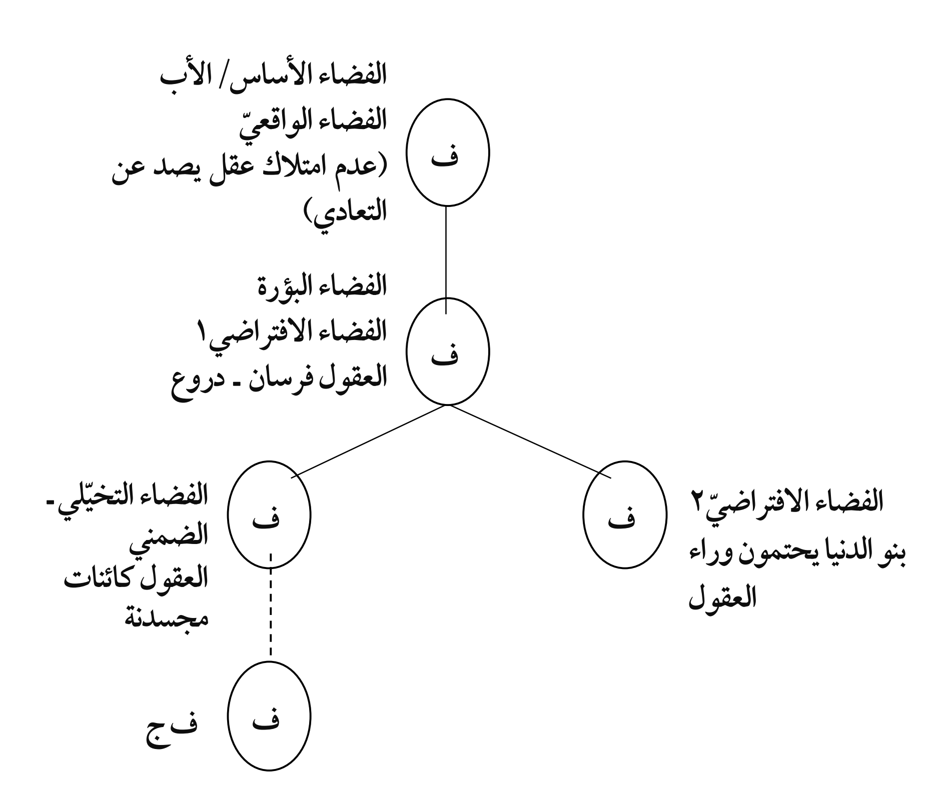
---

( ) ١ عبدالله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي ـ بحث في سياسة القول، ص٥٣

( ٢ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٢، ص ١١

بني الدنيا يحتمون وراء العقول التي تصدّ عن التعادي، فالعقول هنا كائن مجسدن خارج أجسامهم.

ويمكن أن نصوّر هذه الفضاءات المبنية في النص السابق كما في التعريشة التالية:

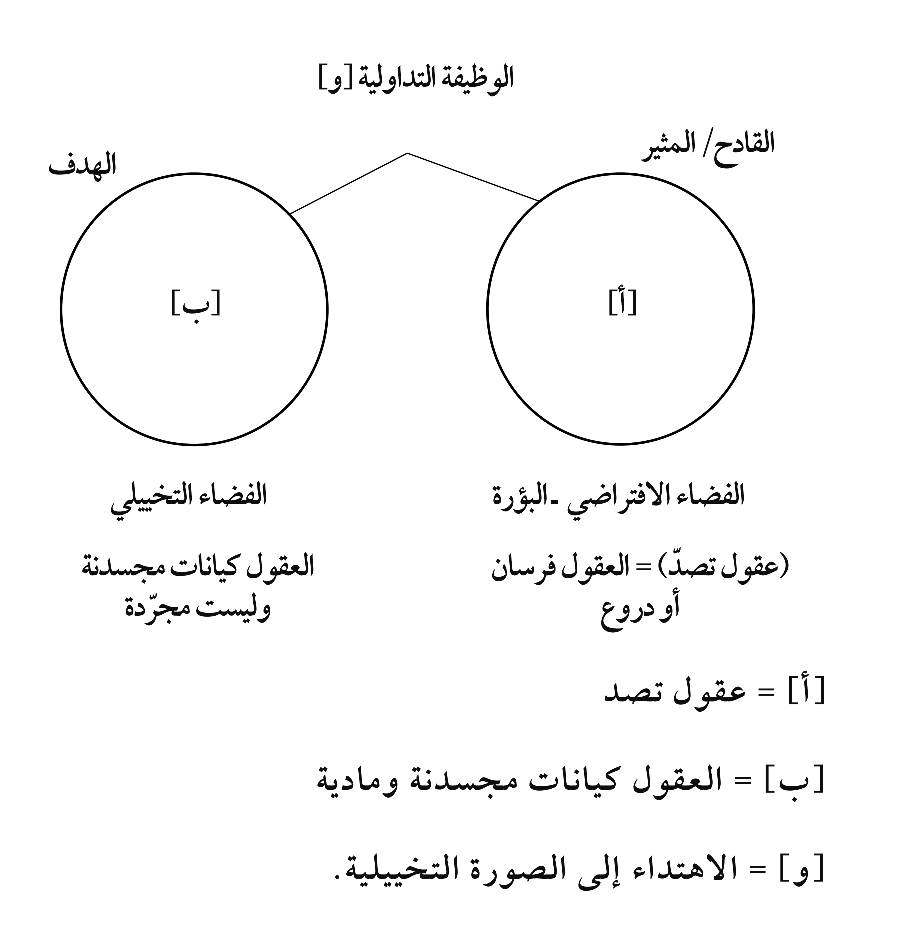


فكما يتضح من هذه التعريشة فإنّ تكاثر الأفضية انبنى من خلال فضاء واقعي يمثل فضاءً أساسًا، انطلق منه تساؤل الشاعر، مستنكرًا على بني الدنيا ما هم فيه من التعادي والتنافس على حطامها، ثم ولّد هذا الفضاء فضاء ابنًا وهو الفضاء المركز، البؤرة، وهو ما عليه انبناء الأفضية في ذهن المعري، فالعقول فرسانٌ تصدّ عن التعادي، أو هي دروعٌ تمنع عنه، وينعى الشاعر على الناس عدم امتلاكهم لهذا الكيان المجسدن الواقي من حالة التعادي.

هذا الفضاء البؤرة يتولّد عنه فضاءان أخوان، الأول افتراضي، يتمثل في احتماء بني الدنيا وراء كيانات العقول، وهو افتراض ينسجه ذهن الشاعر؛ ليستدرج المتلقين للانصياع لما يرومه، والفضاء الآخر، هو فضاء تخيّلي يقوم على الفهم الاستعاري المجسدن، وهو فهم عرفاني، فالعقول كيانات مجسدنة، كائنات بشرية(فرسان)، أو كيانات مادية(دروع) .

فالنسقية الذهنية التصورية لدى المعري تجعل من الاستعارة التصورية بإسقاطاتها المجسدنة، فضاء محوريا تنبني من خلاله الفضاءات الذهنية بشكل تلقائي فوري. فقوله(عقول تصدّ) يبدو(قادحًا) يجعل من ذهن المتلقي أن يحيل هذا التصور على(الهدف)، الذي مؤدّاه أنّ العقول هي كائنات بشرية أو مادية، وهذه الإحالة التصورية تمّت عبر مبدأ الاهتداء الذهني، وكذلك عبر مبدأ التعيين، ويبيّن «فوكونيي» مقصوده من "مبدأ التعيين"، بأنه إذا ارتبط موضوعان(بالمدلول الأوسع) [أ] و [ب]، بوظيفة تداولية [و]، بحيث تكون و(ب=و[أ])، فإنّ وصف(ص[أ])، سيُمكننا من

تعيين موافِقه [ب][1] . فالاهتداء والتعيين لا يتقوّمان إلا عبر وظيفة تداوليّة ذريعية من خلال السياق والمحيط العرفاني. ويمكن لنا توضيح هذه العلاقة التداولية عبر الشكل التالي:




[أ] = عقول تصد

[ب] = العقول كيانات مجسدنة ومادية

[و] = الاهتداء إلى الصورة التخييلية.

---

( ١ ) يُنظَر: جيل فوكونياي، الفضاءات الذهنية، ترجمة: منصور الميغري، ضمن كتاب( إطلالات على النظريات اللسانية والدلالية في النصف الثاني من القرن العشرين ) ، ج١، ص٣٩١

تعد الوظيفة التداولية أساسًا مهما لانتقال الذهن من التعبير اللغوي إلى التمثيل الذهني، حيث يسمح مبدأ التعيين لوصف المثير/ القادح بأن يُعيّن الهدف[1] . كما تتمثّل هذه الوظيفة أيضًا في مبدأ الإفادة/ أو المناسبة، فكلّما قل الجهد العرفاني(الكُلفة) بالنسبة إلى المتلقي في فهم المحتوى القضوي، ازدادت درجة الإفادة في ذلك السياق الاستدلاليّ. وهنا نلحظ سهولة المرور ما بين الفضاءين، بكلفة ذهنية أقل، فالقادح أحال ذهن المتلقي على هدف يرمي إليه ذلك المتكلم.

فالإحالة هنا هي إحالة ذهنية، ضمنية، يفهمها المتلقي من خلال الاستلزام الخطابي، والمحيط العرفاني، ووراء هذه الإحالة والتعيين مقتضيات إيحائية ذات «أثر سياقي» من قبيل دعم قضية كون العقل سبيلاً لعدم التنازع والتعادي، وهذه القضية تحتفظ بها الذاكرة. وكذلك من الآثار السياقية دحض تصورات قارّةٍ في ذهن المخاطبين وهي ادّعاؤهم امتلاك العقل، في حين أن المحتوى القضوي للفضاء البؤرة يتعارض مع ما تحتفظه الذاكرة، فهم ليسوا بذوي عقول.

إنّ الأفضية الذهنية تقوم على ركيزة أساسية وهي تناسل الأفضية وفق مبدأ الاهتداء، وهذا يعني أنّ ذهن المتلقي يتم استدراجه تلقائيا للنتيجة المتوخاة من تلك الأفضية المتكاثرة، فكل فضاء تالٍ يجد ما يبرر له في الفضاء السابق له، وكل فضاء متولّد يتضمن تضمينات اقتضائية أو ما

---

( ١ ) يُنظَر: المرجع نفسه، ص٤٠٣

يُعرف في الدراسات التداولية بواسم المحتوى القضويّ. وقد أثبتت التداولية العرفانية من خلال هذا التعاضد ما بين مفهوم الأثر السياقي والاهتداء الذهني، أنها قادرة على تأويل الأبنية اللغوية لاسيما المجازية، بصورة أكثر نجاعة.

والجدير بالملاحظة أنّ استدراج المتلقي هنا إنما تم بشكل آني فوري، فالمتكلم آليا يصوغ عبارته وفق مقتضيات الفرضية البيّنة للمتخاطبين، مما يؤدي بالمتلقي إلى التمثيل الرمزي الآلي لما يشبه التمثيلات الكامنة في ذهن المتكلم، أو إنطاق المتلقّي بالمعنى الذي أراده المتكلم، بحسب عبارة «البهلول»،، ومن ثمة فإن نظرية الفضاء الذهني هي نظرية استدلالية لابرهانية أي ليست نظرية منطقية يقينية، فهي تنفتح على مستويات متعدّدة من التأويل.

فالعقل في لزوميات المعري، كما لاحظنا في تحليل النموذجين، يمثل فضاءً بانيًا للفضاءات الذهنية، فهو المركز الذهني والبؤرة التي هي محل اهتمام المتكلم؛ لذلك فما يدور حول هذا الفضاء من محتويات قضوية في عديد الأفضية، يجب أن ينظر بعين الاعتبار إلى هذا المركز الذهني في التعريشة الذهنية.

### ٣. استدلالية الأطر frames العرفانية لفضاء العقل الذهني:

يعود الفضل في تأطير نظرية الأطر العرفانية إلى أحد أبرز المشتغلين في الحقل الدلاليّ، وهو «تشارل فيلمور»(Ch. Fillmore)، حيث بدأ توليديًّا ثم غدا عرفانيا، لكنه وإنْ خرج عن المنهج الأول إلاّ أنّه حافظ على بعض الوشائج في نظرية الأطر العرفانية[١] .

أمّا الفكرة الأساس لهذه النظرية فتتمثل في كون الوحدات اللغوية لا تشتغل ولا تعمل إلا بأطر، فلا يمكن أن نتصور المعنى المقترن باللفظ إلا في إطار من المفاهيم، إذ إنّ الإطار لدى «فيلمور» هو جملة المعارف(المفاهيم، التمثيلات، الصور) المترابطة والمحفوظة في النظام العرفاني التصوري، ومن هنا فإنّ من أهم المبادئ التي يشتغل فيها الإطار ما أشار إليه «فيلّمور» من عدمِ قيامٍ للمفاهيم أو المقولات أو الوحدات إلا بإطار، ولا يُفهمُ معنى الوحدة فهمًا دقيقًا إلا في إطار، وحين ينتفي الإطار ينتفي الفهم، كذلك لا معنى للوحدة المعجمية ما لم يتوفر الإطار في ذهن المتلقي.[٢]

فالأطر بناء على ذلك هي تمثيلات أو تصورات ذهنية تنظّم اشتغال الكون، وتمكننا من فهم الأبنية اللغوية والمقوليّة باندراجها في أطر محددة يفهمها

( ١ ) الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٩٨

( ٢ ) يُنْظَر: المرجع نفسه، ص ص ٩٨ ـ ١٠١

كلا المتخاطبين، حيث تتم الإحالة الذهنية لتلك المفردات أو المقولات في الخطاب على معناها «وتفهم دون عناء ما كان الإطار الّذي تدخل في تكوينه ماثلا في الذّهن»[1]

ما نرمي إليه من هذه النظرية هو اشتغالها الذهني داخل نظرية الأفضية الذهنية، باعتبارها أطرًا ناشئةً من خلال الفضاءات الذهنية[2]؛ وبناء على ذلك فإنّ هذا التضافر ما بين هاتين النظريتين يتوخى التوصّل إلى الآلية الاستدلالية للأطر العرفانية لفضاء العقل؛ ذلك أنّ دلالات الوحدات اللغوية لفضاءات العقل الذهنية لا يتم فهمها جيدا إلا إذا كان المتلقي مستحضرًا للإطار الذهني الذي يدخل في تكوينها، حيث يُسهم مبدأ الاهتداء في ذلك الاستحضار.

ولأنّ الأطر العرفانية تنشأ من خلال الأفضية الذهنية، فهي تُعنى بالجانب الاستدلاليّ عبر اهتداء المخاطَب إلى المحتوى القضوي؛ إذ إن هذه الأطر

---

( ١ ) المرجع نفسه، ص ٢١٥

( ٢ ) ذهب أحد الباحثين إلى أن الفضاءات الذهنية منشّطةٌ للأطر العرفانية، أي إن الفضاء الذهني مُنشئ للأطر، والحجة في ذلك تكمن في ثلاثة أسباب أساسية، يجملها في: ١ ـ الأوالية العرفانية للفضاءات الذهنية، حيث إن الفضاء الذهني عملية تنتج عنها الأطر بما هي مجموعة من المعارف التي تختزنها ثقافة المتخاطبين. ٢ ـ استعمال المناويل الذاتية، فالمنوال الإطاري يشترك مع منوال الفضاءات في الطابع الذاتي الذي يتقاطع مع شروط الصدق. ٣ ـ تماثل الدور/ القيمة في نظرية الفضاءات الذهنية، مع كل الإطار وجزئه في نظرية الأطر . يُنظَر: عفاف موقو، دور الفضاءات الذهنية في تنشيط الأطر الدلالية للغة، ص ص ٦٨٤ ـ ٦٩٢

توفّر في الخطاب الاستعاريّ «جملة من المفاتيح و الأدوات الذّهنيّة بها يكون الاهتداء إلى المعنى، وبها يتوجّهُ التأويل والفهم»[١]. ويصدق القول إنّ نظرية الأطر هي نظرية تأويلية تُعنى باستكناه مقصديّة الخطاب اللغوي والاستعاريّ، وفق مقتضيات سياقية وتضمينات implicitarions استلزامية.

ولأنّ نظرية الأطر انبثقت عن علم الدلالة العرفاني فهي تُعنى بالجانب الدلالي والتصوري للوحدات اللغوية والمعجمية، وتنبني هذه النظرية على نظرية في المقولة وضعت أسسها «روش»، وهي نظرية التشابه الأسري. وبمعنى آخر فإنّ نظرية الأطر تنكّبت عن الطريق الأرسطي في فهم المقولة الموسومة بالشروط الضرورية والكافية، فيقترح «فيلمور» الإطار بوصفه كلاًّ تندرج تحته أجزاء وعناصر مقوليّة.

فالإطار، لدى «فيلّمور»، هو تعالق مفاهيم عدة، بطريقةٍ تلزمك «من أجل فهم المفهوم الواحد أن تفهم البنية المناسبة ككلّ»[٢]، فإذا ذُكر عنصر ما استحضرت كلّ العناصر لذلك الإطار. ولذلك فإنّ الأطر frames هي بنيات ذهنية تتمحور حول دالّ معيّن أو مفهومٍ ما، لايمكن فهم ذلك الدالّ

( ١ ) الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ١١٥

( ٢ ) نقلاً عن: عفاف موقو، دور الفضاءات الذهنية في تنشيط الأطر الدلالية للغة، ص ٦٨٥

أو المفهوم إلاّ بالاستحضار الذهني لتلك البنيات المحيطة به، من خلال التجارب الحياتية والمعارف الموسوعية والمحيط العرفاني.

فثمة تواشج معرفي، إذن، بين نظريتي الفضاءات الذهنية والأطر العرفانية، حيث إنّ كلتيهما تنبنيان على مبدأ اهتداءٍ يقود المتلقي إلى الهدف المقصدي. فنظرية الفضاءات الذهنية تُعنى بالتمييز ما بين(الدور) و(القيمة) في الإسقاطات بين الفضاءات، حيث إنّ الدور يمثل المقولة، وتمثّل القيمة الأجزاء المندرجة تحت تلك المقولة، إذ إنّ الدور بوصفه(قادحًا) يرتبط بالقيمة بوصفها(هدفًا) بوساطة وظيفة تداولية عبر مبدأ الاهتداء أو التعيين، في حين تعنى نظرية الأطر بالتمييز ما بين(كلّ) الإطار، وهو ما يقترب من مصطلحي الدور والقادح، و(جُزئه) وهو ما يقترب من مصطلحي القيمة والهدف[1]؛ وبناء على ذلك فإنّ مفهوم الوحدة باعتبارها جزءًا يُحيل على بنيات ذهنية تكمن في ذاكرة المخاطَب يقوم باستحضارها آليًّا.

وسنحاول في هذه المقاربة العرفانية للزوميات أبي العلاء أنْ نتلمّسَ التواشجَ المعرفي ما بين النظريتين، في اعتمادهما على مبدأ الاهتداء(الاستدلال اللابرهاني)، في التوصّل إلى ما يرومه المعري من إثبات حجيّة العقل من خلال التخييل الاستعاري الاستدلالي.

يقول أبو العلاء المعرّي: [الكامل]

---

(١) يُنظر: المرجع نفسه، ص ص٦٨٩ ـ ٦٩٢

العَقْلُ يُخبرُ أَنّني في لُجَّةٍ مِنْ باطلٍ وكذاكَ هذا العالمُ [1]
مِثْلُ الحِجارةِ في العِظاتِ قلوبُنا أو كالحديدِ فليتنا لا نألَمُ

يتضح من خلال هذا النص، أنّ العقل يمثّل إطارًا يضمّ بنيات ذهنية تكمن في ذهن المتلقي، فالعقل هنا يُخبر، والإخبار هنا يبين حدثًا تواصليًّا طرفاه(العقل، والذات المتلفّظة)، وقد تم هذا الحدث التواصلي في مقام مخصوص، فيكون التواصل بين المشاركين فيه مستصحبًا المسكوت عنه أو المحتوى القضوي المضمر في الخطاب، ويتم ذلك الاستصحاب عبر مبدأ الاهتداء أو التعيين.

ففي النص ينقدح إطاران: الأول إطار إخبار العقل، والآخر هو الإطار الضمني المنقدح بالإطار الأول. فأمّا إطار(إخبار العقل) فهو الإطار الجامع الذي يستحثُّ الذهن لاستحضار البنيات الذهنية المحيطة به، حيث يقوم المتلقي(بعملية الإسقاط) الذهني اللاواعي ما بين مجال المصدر/ الرجل الحكيم أو الإمام، وهو مجال فيزيائيّ، ومجال الهدف وهو العقل. فإطار إخبار العقل هو القادح الهادي إلى مضمون الخبر، من خلال ما تحتفظ به الذاكرة الطويلة المدى من كون العقل قرين الحقيقة والخير والهدى.

وأَمّا الإطار الضمنيّ فمنقدحٌ بالإطار الأول، وفيه يستحضرُ المخاطَب أو القارئ للنص، المقتضيات الضمنية في الخطاب، التي يهتدي إليها، وفيه

---

( ١ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٣، ص ١٠٧

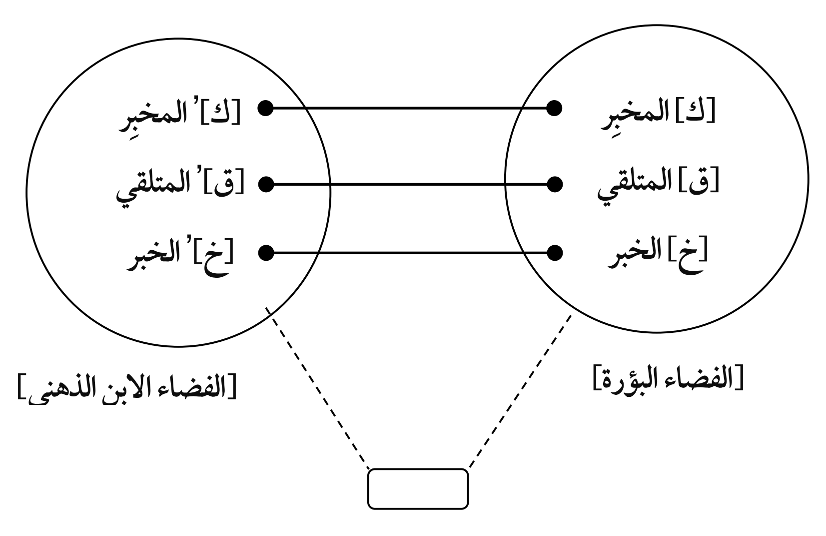
يتم الإسقاط ما بين المصدر وهو حال ذهنية مضمونها الحال المخبر عنها(القلوب حجارة أو حديد) من الإطار الهدف، وهذا الإسقاط أفضى إلى استحضار بنيات ذهنية ـ ما بين أفضية ذهنية حاضرة ـ وأخرى مستحضرة ضمنية[1] .

يحتوي إطار إخبار العقل على عناصر عدّة(المُخبِر/ المتكلّم، المُخبَر/ المخاطَب، الخبر/ القضيّة، صدق القضيّة، الظرف المكاني والزماني، الحالة الذهنية للمخاطَب. . .) ومن هذا الإطار برزت ثلاثة «أدوار» هي المخبِر الحكيم[ك]، والمخبَر المتلقي المتلفظ المشارك [ق]، والخبر [خ]، ولا يمكن لقارئ هذا النص أن يفهم معاني هذه الأدوار إلا باستحضار ذهني للبنيات التي تمثل تلك المقولات «الأدوار»، أي بمعنى أنّ هذه المقولات هي أطر طرازيّة تضم عناصر تمثل «القيمة» المقابلة لكل دور من تلك الأدوار المقولية[2] . ولابدّ هنا من اشتغال الوظيفة التداولية لتربط ما بين الفضاء المركز/ البؤرة، والفضاء الذهنيّ المتخيّل، كما نلحظ في الشكل التالي:

---

( ١ ) يُنظَر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ص١٠٤ ـ ١٠٥

( ٢ ) يُنظر: عفاف موقو، دور الفضاءات الذهنية في تنشيط الأطر الدلالية للغة، ص ص ٦٩٦ ـ ٦٩٧




| | |
|---|---|
| [الفضاء البؤرة] | [الفضاء الذهني المبني] |
| [ك] العقل(قيمة) | [ك]' الرجل الحكيم، أو إمام هدى(دور) |
| [ق] المعري(قيمة) | [ق]' المتلفظ المشارك(دور) |

[خ] أنني في لجّة من باطل(قيمة) [خ]' التيه عن الرشد(دور)

**إن الفضاء البؤرة هنا يبدو بوصفه مثيرا ضمن وظيفة تداولية(مثير، هدف)، يستحضر من خلالها الذهن الدور/ الكل لتلك القيم/ الجزء، فالقيم هي عناصر تندرج ضمن مقولة طرازية، فقيمة العقل، في ذهن الشاعر، تُحيل على مقولة طرازية مفادها الرجل الحكيم أو الإمام الذي يهدي إلى الخير. والإحالة هنا هي إحالة تصورية، حيث يشير «فوكونيي» إلى أن الإحالة ناتجة عن التصور التداوليّ، فثمة علاقة بين الشيء وما يحيل عليه، بموجب عمليات نفسية إدراكية ومواضعات اجتماعية والطريقة التي أنتج**

بها الكلام[1] .

هذه الإحالة لدالّ العقل المخبر يجب أن تستحضر البنيات الذهنية للفضاء المتخيّل وما تنتجه البيئة الإدراكية الاجتماعية حول ذلك الفضاء الذهني، أو بحسب تعبير «فيلمور» لابد من أجل فهم المفهوم الواحد أن تفهم البنية المناسبة ككلّ، وبناء على ذلك فمفهوم العقل هنا يحيل على جملة من الخصائص والصفات التي يمتلكها إمامٌ هادٍ إلى سواء السبيل،، كما يتجلى ذلك في نصوص المعري العديدة أيضًا، .

إن فضاء العقل في إطار الحدث التواصلي يُحيل على التجربة التي عايشها الشاعر، إذ إنّ المعلومة(إخبار العقل) التي تضمّنها نص المعري، تقتضي من المتلقي دراستها متضمنة في الوقت نفسه «المحتوى القضوي» أو ما أسماها «جاكندوف» «بالمعلومة القضوية»، أو الشفرة الباطنية، بحيث يكون «الإسقاط» متمثلاً في إمكانية أن تنشأ عن تلك المعلومة كيانات مُسقطة في عالم التجربة[2]، وهذا الفهم الإسقاطي يفسّر الرابط ما بين البنية اللغوية والمدركات الذهنية القائمة على أسس تجريبية.

وكما نلحظ في الشكل أعلاه، فإنّ الإسقاط تم من الفضاء الذهني المبنيّ بوصفه الدور أو(الإطار) المقوليّ متوجها إلى الفضاء الذهني البؤرة، بوصفه القيمة، والجزء من ذلك الإطار، أو العنصر الطرازي الممثل لتلك

---

( ١ ) يُنظَر: جيل فوكونياي، الفضاءات الذهنية، ص٤٠٢

( ٢ ) يُنظر: راي جاكندوف، علم الدلالة والعرفانية، ص ص ٩٦ ـ ٩٧

المقولة، وهذا الإسقاط في(إطار الحدث التواصلي) هو إسقاط أفضية ذهنية، عبر الإحالة التصورية، حيث يحيل التعبير اللغوي على كيانات ذهنية مسقطة في عالم التجربة الفيزيائي.

وإنّ مفهوم العقل في نص المعري السابق منبنٍ على التخييل الاستعاري، التجريبي، من خلال اشتغال الأطر ضمن أفضية ذهنية. فمعنى العقل هنا تبلور عبر عملية الإحالة التصورية بإسقاط أفضية ذهنية على كيانات مجسدنة من عالم التجربة الفيزيائي داخل الإطار العرفاني الذي يحيط بالخصائص الكلية الجشطالتية لتلك الكيانات أو البنيات الذهنية. وبناء على هذا فإنّ للعقل حجيةً تتمثل فيما يختزنه ذهن المتلقي من إدراك مخصوص حول المصدر المبنين للعقل/ ونعني به إمام الجماعة الذي يهدي إلى الرشد، إذ إن الفضاء الذهني للعقل يُنشئ أطرًا تفرض على المتلقي أن يختار ما يُلائم السياق، فيستحضر ما بنَتْهُ الثقافة الاجتماعية والتجربة حول ذلك الإطار؛ ذلك أن الأطر تتشكّل في جانب كبير منها من خلال الثقافة[1]، فهي ظاهرة ثقافية اجتماعية.

إنّ(القيمة) التي تبدو بوصفها تمثيلاً طرازيا للمقولة(الإطار ككلّ)، تفرض على المتلقي أن يقوم بالتأويل وفق مقتضيات سياقية، وثقافية اجتماعية، وأخرى أيديولوجية، فالاستعارة التصورية لا تستنكف أن تكون

---

( ١ ) يُنظَر: محمد الصالح البوعمراني، السيميائية العرفانية، الاستعاري والثقافي، ص٥٦

معبرةً عن أيديولوجيا خاصة. فهي ليست حيادية مطلقًا، وليست حيلةً لغوية فحسب. ولعلّ هذه الفكرة تبدو جلية في قول المعري: [الخفيف]

عجَبًا لي أعصي مِنَ الجهلِ عقليْ ويظلُّ السليمُ عندي جريحَا [1]

يتجلّى في هذا النص إطاران قاعديّان، هما(إطار العقل)، و(إطار الطاعة)، وكلا الإطارين يضمان بنيات ذهنية تكمن في ذهن المتلقي، ضمن محيط عرفاني(ثقافي واجتماعي ومقاميّ)، تمثّل تلك البنيات عناصر طرازية، وما يظهر في سطح العبارة فهو العنصر الأكثر تمثيلا لتلك المقولة حيث يقوم المتكلم بتبئير(قيمة) تُحيل على(الدور) إحالة جشطالتية.

إنّ هذين الإطارين انبنيا من خلال تكاثر أفضية ذهنية، يقوم فيها كل فضاء بتوليد فضاء آخر، حيث يمثل النص فضاءً أساسًا، انطلقت منه الفضاءات الذهنية المترابطة، فمن الفضاء الأساس/ النص تولّد فضاء أساسٌ آخر/ العقل بوصفه إمامًا تجب طاعته، وقد انبثق عن هذا الفضاء الأخير فضاءٌ ابنٌ ينعى فيه الشاعر عصيانه للعقل. وقد تفرّخ عنه فضاءان أخوان أحدهما ذهني يصور فيه الشاعر ما ترتب على عصيانه للعقل، فالسليم عنده غدا جريحا[2] . والآخر، هو الفضاء الضمني الذي يُفهم من الفضاء

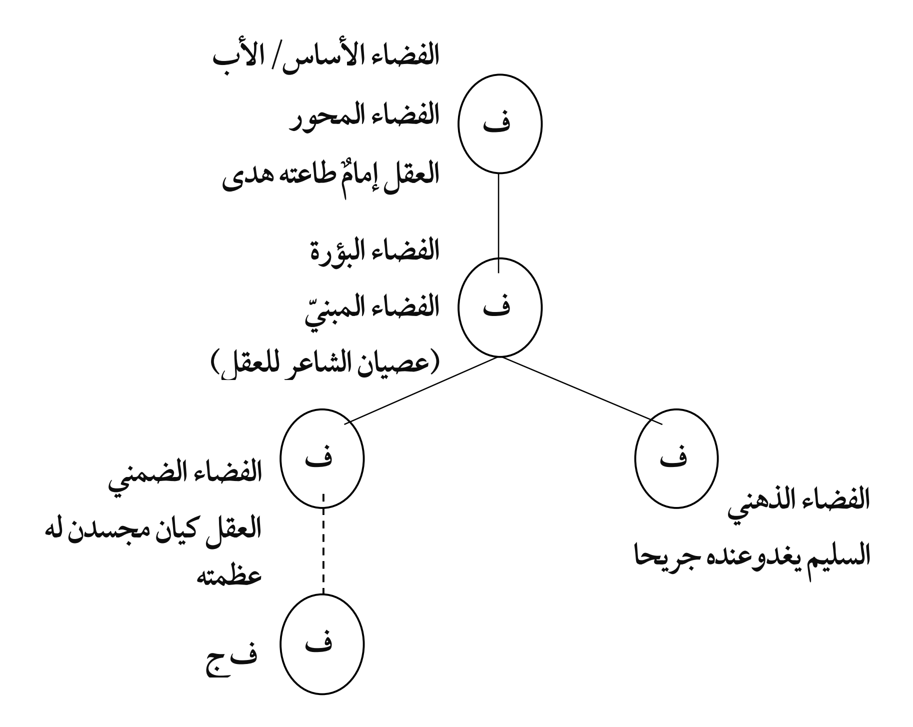
---

( ١ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ٣٦٠

( ٢ ) يجعل المعري العقل ميزانًا ومعيارا يقيس به الأخلاق، فالخلق السليم هو ما يأمر به العقل المُتمركز على الجسد، المنبني على التصورات الذهنية للشاعر ذاته. وهو بهذا يضع لنا فهمًا جديدًا لفلسفة القيم والأخلاق تخالف ما ذهبت إليه بعض التصورات الحداثية، مثل «ديكارت» حين نظر للأخلاق على أنها ما يعتقده الإنسان

الأب، فالعقل الذي عصاه الشاعر هو كيان مجسدن من عالم التجربة له احترامه وتقديره في المحيط العرفاني للمتشاركين في الخطاب، وقد ينبثق عن هذا الفضاء الضمني فضاء ذهني يكمن في ذهن المخاطَب وتأويلاته.

كما يبيّن ذلك الشكل التالي:




هذه الأفضية الذهنية المترابطة تُنشئ، في هذا النص، إطارين رئيسين، هما إطار العقل، بما يحويه من بنيات ذهنية. وإطار الطاعة، بما يتضمنه من

---

صوابًا مطلقًا، و«سبينوزا»( Spinoza ) حيث ذهب إلى أنها وراء النفع، وليس من فرق بين الخبيث والطيب إلا حسب ما يمليه= =قانون الطبيعة. يُنظَر: زكي نجيب محمود، فلسفة الأخلاق، مجلة دراسات تربوية ـ مصر، مج٣، ج١٣، يوليو ١٩٨٨م، ص ص ٤ ـ ٧

بنيات اقتضائيّة. هذان الإطاران، وفقًا لنظرية «فيلمور»، يُحيلان على أبنية عصبية تختزل التجربة، فيكون معناهما متأتّيًا من خلال تفاعل تلك الأبنية مع المثيرات الخارجية[1]. فالمعاني، كما أشار «فيلمور»، متعلقة بالأطر[2]، أي أنّ الإطار بما يُحيل عليه تصوريًّا يكشف عن المحتوى القضويّ وراء اللغة من خلال مقتضيات تداولية.

فتأويل الفضاءات الذهنية في النص وفهمها يفترض وجود أطر عرفانية، وهذه الأطر قد تستدعيها تارة المعطياتُ اللغوية الإعرابية والمعجمية. و تستوجب من المؤوّل، تارة أخرى، إحداث إطار تأويليّ مخصوص بحيث يكون به انسجام النص[3]. فالتأويل عنصر مهم للاهتداء أو التعيين، وما الانسجام النصي إلا تماسك في التصورات الذهنية الترابطية.

وإنّ فضاء العقل وما تكاثر عنه من أفضية، يرتبط بتنشيط إطار الطاعة، الذي عبر الشاعر عن نقيضه(أعصي)، وهذا الإطار هو قوام عملية الاهتداء في نص المعري، وبه يتحقق الانسجام الذهني المتمثل في تماسك النص. ويقع ضمن هذا الإطار ثلاثة عناصر رئيسة، هي: المُطاع، من له

---

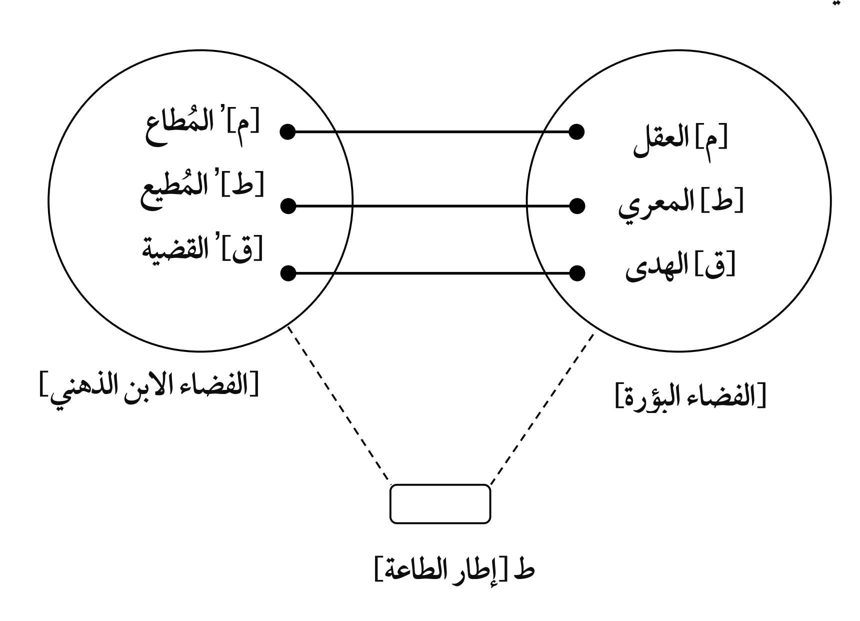
( ١ ) يُنظَر: سندس كرونة، اللسانيات وتطور العلوم العرفانية، حوليات الجامعة التونسية ـ تونس، ع٤٧، ٢٠٠٣م، ص٢٩٢

( ٢ ) نقلاً عن: محمد الصالح البوعمراني، السيميائية العرفانية، الاستعاري والثقافي، ص٥٣

( ٣ ) يُنظَر: ريم الهمامي، المعرفة الخلفية ودورها في فهم الخطاب وتحقيق انسجامه، ص٣٢٢

حق الطاعة. والمُطيع، الممتثل للأوامر. والأمر المطاع، القضية الإلزامية. وتبدو هذه العناصر الثلاثة أدوارًا أحالت عليها قيم(أجزاء) طرازية.

إطار الطاعة هنا يحوي أبنية ذهنية لفضاءات عرفانية مؤمثلة، فالمُطاع [م] وهو إمام هدى، والمطيع [ط] وهو ما سوى ذلك الإمام، والقضية التي يلزم اتّباعها [ق]، تُحيل على مدركات أسقطها الشاعر على كيانات من عالم التجربة، بوصفها أجزاء طرازية تمثل تلك الأدوار المقولية، وهي على التوالي: (العقل، المعري، الهدى والخير) . كما يبين ذلك الشكل التالي:




| | |
|---|---|
| [الفضاء البؤرة] | [الفضاء الذهني المبني] |
| [م] العقل(قيمة) | [م]' إمام هدى(دور) |

[ط] المعري(قيمة)                [ط]' المتلفظ المشارك(دور)

[ق] الهدى والخير(قيمة)                [ق]' الصواب(دور)

إذ إنّ هذه القيم تُعبّر عن مفاهيم ذهنية كامنة في دماغ الشاعر، وما يظهر على سطح العبارة ليس سوى البؤرة التي هي محل عناية المتكلم. ولكي نصل إلى معنى هذه البؤرة فلابد من معرفة الأجزاء المترابطة، المكوّنة للإطار.

فنظرية الأطر، وفقًا لـ «فيلمور»، إنّما تُعنى بالطريقة التي تُستعمل فيها اللغة لتنظير المفاهيم الذهنية، الكامنة وراء العالم المادي، حيث يمكن التعبير عن هذه النماذج المفاهيمية بطرق مختلفة، فحين تصفُ حدثا أو تُبئّر(قيمةً) أو جزءًا من إطار، فلابد من التعرف على الوحدات أو العناصر المترابطة المندرجة في إطار ذلك الحدث، كما يكشف تبئير المعلومة إلى الكيفية التي تسلط بها تعبيرات وأنماط نحوية محددة الضوءَ على الجانب الأهمّ[1] .

بناء على ذلك فإنّ تبئير(فضاء العقل) من خلال إطار العقل وإطار الطاعة يسلّط الضوءَ على الكيفية التي اشتغل بها ذهن الشاعر، وكيف أنّه أسقط عليه كيانا مجسدنًا تصوّريًّا، من العالم المادي، بوساطة التخييل

---

(١) يُنظر: ديرك جيرارتس، نظريات علم الدلالة المعجمي، ترجمة: فريق الترجمة ـ كلية اللغات والترجمة، جامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن، نشر الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، ط١، ٢٠١٢م، ص٣٢٥

الاستعاري؛ مما يبرهن على الآلية الاستدلالية اللابرهانيّة التي عُني بها المعري.

حيث بدا لنا التآزر ما بين النظريتين: الأفضية الذهنية، والأطر العرفانية، كاشفًا عن البنيات الذهنية التصورية، التي بدت في العبارة بكيفية مخصوصة، ذلك أن كلتا النظريتين تمثّل «منوالاً عرفانيا مؤمثلاً»[١]، وهذا المنوال هو الأسّ الّذي يستحضر فيه المتلقي مضامين الذاكرة زمن التلقّي. [٢] حيث يكون الاستحضار الذهني عند المعالجة الذهنية استحضارًا آليا، قائما على آليتي الإخفاء والإظهار، فيُعنى بما يؤدي إلى الفهم من خلال الخصائص المشتركة ما بين الإطارين أو الفضاءين المسقطين، ويترك أو يخفي ما لا يفي استدعاؤه لاكتمال عملية الفهم.

فقد أكّدت الدراسات العرفانية، كما أشار «لايكوف»، أن الناس يفكرون من خلال الأطر والاستعارات، والفضاءات الذهنية. إذ إن الأطر توجد في الاشتباك العصبيّ synapses لأدمغتنا[٣]؛ مما يعني أنّ التفكير هو عملية فيزيائية(مجسدنة)، تنشأ عبر الاستعارة والأفضية والأطر بصورة تخييلية، قائمة على اللاوعي المعرفيّ، والتجريب المادّي.

فالأطر والفضاءات توجد في الاشتباك العصبيّ، ومعنى ذلك أنها المسؤولة عن تخزين المعلومات، ويكون بها تشكيل أساس الاستنتاج والاستدلال

---

( ١ ) يُنظر: عفاف موقو، دور الفضاءات الذهنية في تنشيط الأطر الدلالية للغة، ص ٧١٩

( ٢ ) يُنظر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ص ١٤١ ـ ١٤٢

( ٣ ) يُنظر: جورج لايكوف، حرب الخليج، أو الاستعارات التي تقتل، ص٧٢

اللابرهاني، وإصدار الأحكام، فتكون اللغة بناء على ذلك دالّةً لارتباطها بالبنيات التصورية[1] . فالمعنى كامن في التصور الذهني الموجود في الشبكات العصبية، وهذا مما يؤكد ما ترمي إليه الدراسات العرفانية من أن المعنى مجسدن.

---

( ١ ) يُنظر: محمد غاليم، المعنى والإحالة في الإطار التصوري، ص٢٢

## ٤. الروابط بين الأفضية وأثرها في عملية الاستدلال:

يؤكّد «فوكونيي»[1] أنّ للروابط[2] بين الأفضية دورًا مهمًّا، فهي تعقد الصلة بين موضوعات متباعدة أو مختلفة، لأسباب عدّة نفسية واجتماعية وتداولية، وهي ما أسماها «نونبارق»((G. Nunberg، (مفهوم الوظيفة التداولية)، حيث تمكّن هذه الروابط من(الإحالة) على موضوع بتوسّط آخر مربوط بالأول على نحو مخصوص[3] .

هذه الروابط محكومة بما أسماه بمبدأ التعيين/ أو الاهتداء، فالموضوعان [أ]، [ب] إذا ارتبطا بوظيفة تداولية[و]، فإنّ وصف أحدهما يسمح بتعيين موافقه الآخر. كما يوضحه [الشكل ٣١] التالي الذي اقترحه «فوكونيي»[4] :

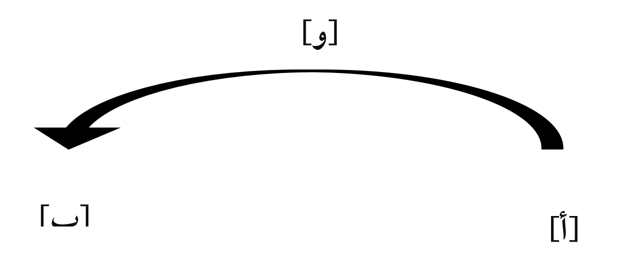
---

( ١ ) يُشار إلى أن فوكونيي تأثّر بآراء ج. نونبارق G. Nunberg في بحثه حول الإحالة، وقد شكل له هذا البحث مفتاحا ملهما.

( ٢ ) نُنبّه إلى أن المقصود من الروابط بين الأفضية، هو أعم من كونها روابط لغوية( كأدوات العطف، أو الشرط، أو غيرها ) ، بل ما نرمي إليه هنا من ذلك هو ما يكون بين مثير الإحالة وما يُحال عليه، أو بين المصدر والهدف، من رابط تداولي نرمز إليه بـ[و] ونعني به الوظيفة التداولية، ـ وفق ما ذهب إليه «فوكونيي» ـ .

( ٣ ) يُنظَر: جيل فوكونياي، الفضاءات الذهنية، ص ص٣٩٠ ـ ٣٩١

( ٤ ) يُنظَر: المرجع نفسه، ص ٣٩١




[الشكل٣١]: الربط بالوظيفة التداولية

ويمكن توضيح هذا المبدأ من خلال قول المعري التالي: [البسيط]

لنا طِباعٌ وجَدْنا العقلَ يأمرُها فلا تُريدُ مِن الأخلاقِ ما حَسُنا [١]

فالعقل [أ] هو مثير الإحالة، يحيل على [ب] هدف الإحالة، بتوسّط رابط الوظيفة التداولية[و]، ولا يمكن استكناه الهدف دون النظر للسياق التداولي الذي يكشف عن تعيين ذلك الهدف، فالرابط هنا تُجليه الخلفية التصورية والمحيط العرفاني، حيث إنّ الأمر الصادر عن العقل، ومجابهة الطباع له، تحيل على كون العقل كيانًا مجسدنا له سلطته الدينية، فهو يأمر بالأخلاق الحسنة، في حين أن الطباع تجابهه؛ لذا فإنّ وصف(العقل) هنا يحيل، وفقًا لمبدأ التعيين، على موافقه في مجال الهدف، وهو(الإمام) أو(الرجل العالم) الذي يمثل كلامه حجة على من يتبعونه.

---

(١) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٣، ص ٢٢٩

فالروابط هنا تقوم بالجمع ما بين بنيات ذهنية بوصفها(موافقات)، بحيث لا يمكن التوصل إلى المعنى دون أخذ تلك الروابط بعين الاعتبار، وقد أكد ذلك «فوكونيي» حيث أشار إلى أن المعنى ينشأ من خلال عملية اقتران روابط mappings ذهنية بين فضاءات متفرقة بوصفها "حِزَمًا" من التصورات لمعلومات مبنينة في الذهن. [1]

ومن ثمة فإنّ الروابط تمثل جزءا من المناويل العرفانية المؤمثلة[2]، بحيث تعتمد على آلية استحضار الذهن للمعلومات المخزنة في الذاكرة، بصورة آلية وسريعة، وتسمح هذه الروابط على خلق فضاءات ذهنية جديدة أو الإحالة على فضاء آخر قد تم إدراجه في الخطاب، وقد أطلق «فوكونيي» عليها مصطلح(مُدرِجات) [3]، وهي من قبيل الظروف، والشرط، الأفعال القلبية، وأدوات الاستدراك، وغيرها.

فمثلا في قول المعري: [البسيط]

إنْ يَصْحَبِ الروحَ عَقليْ بَعْدَ مظعَنِها للموتِ عنّي فأجدِرْ أنْ ترَى عَجَبا[4]

وإنْ مضَـتْ في الهَواء الرَّحْبِ هالكةً هلاكَ جِسـميَ في تُربيْ فواشـجبَا

الدِّينُ إنصافُكَ الأقوامَ كُلَّهمُ وأيُّ دينٍ لآبيْ الحقِّ إنْ وَجَبَا؟

---

( ١ ) يُنظر: فيفان إيفانز وميلاني جرين، ما هو علم الدلالة الإدراكي؟، ص٨٤

( ٢ ) يُنظَر: جيل فوكونياي، الفضاءات الذهنية، ص ٣٩٩

( ٣ ) يُنظَر: المرجع نفسه، ص ٤٠٩

( ٤ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ١٣٩

يتجلى الشرط(إنْ يصحب. . فأجدر. .) من المُدرِجات المهمة في هذا النص، حيث أدرجَ فضاءً ذهنيا مؤمثلاً في فضاء واقعي آخر، فالنص يمثل فضاءً أساسيًّا واقعيا(أن العقل لا يصحب الروح بعد الموت)، أُدرِجَ فيه فضاء ذهني مؤمثل هو فضاء تخيّلي(إن يصحب الروح عقلي فأجدر أن ترى عجبا)؛ ذلك أنّ الروح ليست بكاشفة عن الحقيقة، بيد أن العقل له القدرة على سبر أغوار الحقائق، فينكشف له الغطاء المحجوب عن الروح، حينئذ سترى الروحُ العجائبَ!

هذا الفضاء الذهني المُدرَج في الفضاء الأساس، تم بوساطة رابط «أداة الشرط»، حيث تُعد هذه الأداة أحد المدرِجات العرفانية، التي تقيم علاقة ما بين بنيات ذهنية مختلفة، مثّلها الواقع والتخيّل الافتراضي، في نص المعري السابق. فالربط هنا وإنْ تم من خلال بنية لغوية إلا أنّه «يتعلّق أساسًا بنشاطٍ ذهني ذي طبيعة عصبية يندرج ضمنه النشاط اللغوي»[1]، فما يحدث من ترابط في البنية اللغوية مردّه إلى الترابط بين الخلايا العصبية في الدماغ.

وقد عبّر «فوكونيي» عن هذه العلاقة المدرِجية، «فإن المدرج مذ، الذي يُدرج الفضاء ذ يدمجه دومًا، في فضاء آخر ذ~(الفضاء الأصل

( ١ ) منجي العمري، حركية المعنى النحوي، مقاربة عرفانية لمقولة الربط، ص ٦٤

بالنسبة إلى ذ) »[1]، سيكون مدلولا عليه في التركّب اللفظي، أو مستنبطًا استنباطًا تداوليّا. والعلاقة يمكن توضيحها من خلال [الشكل٣٢] التالي:

م ذ~ > م ذ

الفضاء ذ~ > الفضاء ذ

[الشكل٣٢]: الفضاء المدرج

فالفضاء الأساس(ذ~) هو اعتقاد الشاعر بأن الروح لن يصحبها العقل بعد الموت > أدرِج فيه الفضاء الافتراضي الشرطي(إنْ . . فأجدر)، من خلال الرابط المُدرِج / الشرط. وهنا تم الربط في المستويات الذهنية في الدماغ، وما التعبير اللغوي إلاّ تمثيل رمزي شبيه لما في الذهن، وانعكاس له، على أنّ هذا التصور انبنى انبناءً تخييليا يبدو فيه العقل في كلا الفضاءين مجسدنًا يمثل عين البصيرة والهدى وانكشاف الحقائق.

فالاستنباط التداولي مهم لكشف الدور الاستدلالي للروابط. ووفقا للعرفانية الترابطية التي تؤكّد على أنّ العمليّات العصبيّة ممتدّة على القشرة الدماغية، فإنّ الدماغ مسؤول عن عملية الاستنباط؛ ذلك أنّه يقيم علاقات ذهنية مترابطة بين بنيات مختلفة؛ يهدف من ورائها إلى بؤرة

---

( ١ ) جيل فوكونياي، الفضاءات الذهنية، ص ٤٠٩

مقصدية، وراء المحتوى القضوي، فلا اعتباطية في بناء الفضاءات وتكاثرها.

والحاصل ممّا سبق تحليله أنّ الفضاءات الذهنية تنبني على آليّات التخييل الاستعاري، وعلى التجربة المجسدنة، وقد لاحظنا في النماذج التي تم تحليلها من لزوميات المعري، أنّ فضاء العقل تناسلت عنه أفضية عديدة متكاثرة، تم فيها تبئير مستويات لغوية، ذهنية، لكونها محل اهتمام المتكلم. وقد توخى الشاعر عبر تكاثر الأفضية إثبات حجية العقل بوساطة الاستدلال اللابرهاني القائم على مبدأ الاهتداء أو التعيين، كما اصطلح «فوكونيي»، .

وإنّ نظرية الأفضية الذهنية تتواشج كثيرًا مع نظرية الأطر لـ «فيلمور»، فكلتاهما تمثلان منوالا عرفانيا مؤمثلا، يستحضر مضامين الذاكرة الطويلة المدى بصورة آلية عفوية، كما أنهما قد تندرجان ضمن التداولية العرفانية لما للوظيفة التداولية من أهمية كبرى في الكشف عن المعنى، فلا يمكن تعيينه إلا عبر الاستنباط التداوليّ من خلال روابط ومدرجات محددة.

تجدر الإشارة إلى قضية اللاوعي المعرفي فهي الميتافيزيقا المتحكمة في تصورات الشاعر في بناء الأفضية والأطر بناءً آليًّا؛ فما ذلك البناء اللغوي إلا انعكاس لما في الذهن من ترابط ممتد على القشرة الدماغية، فكل فضاء يُحيل على فضاء آخر، أو يُدرِج فضاء آخر في الفضاء الأساس؛ وما هذا البناء إلا بناء استدلاليّ قائم على الحجة اللابرهانية.

فليست الفضاءات الذهنية أو الأطر منبنية على حجج عقلية، أو على تسلسل منطقي حتمي، بل هي منبنية على أهم مرتكزات العرفانية، وهي: النسبية والتخييل والجسدنة؛ ولذلك فإنّ تأويل ذلك المنوال العرفاني المؤمثل(الأفضية والأطر) ليس نموذجا ثابتا، بل هو حركي متغير حسب الخلفية التصورية للذهن، وللمقام، والمحيط العرفاني، والاستلزامات التخاطبية، وغيرها.

فالتخييل الاستعاري إذن قادر على الجمع بين تصورات مختلفة، من خلال الروابط والمدرجات والموافقات، كما بيّنها «فوكونيي»، فيُنشئ تشابهات بين أصناف متباعدة، فيضم في المقولة الطرازية عناصر جديدة ليست متوافقة في الأصل؛ مما يحيلنا على فكرة(إبداع المقولة) أو(إبداع المشابهات) طرازيًّا، وفق نظرية المقولة لـ «روش».

# المبحث الثاني

## الحوسبة الاستدلاليّة المبرّرة لحُجّيّةِ العَقْلِ

## في لزوميات المعري

## في مفهوم الحَوسبة الاستدلاليّة:

من خصائص الخطاب الاستعاري وفقًا للنظرية العرفانية أنّه مرتكزٌ على اقتضاءات ذهنية، يؤوّلها المخاطَب لاستكناه المضمرات القصدية، فيقوم لذلك بإنشاء تمثيلات ذهنية بما يشبه تمثيلات المتكلم؛ ذلك أنّ العرفانيةَ من أهم ميزاتها أنّها تُنمّي «معرفة العلاقات الإضمارية في الأشياء وأساسها الصور الاستعاريّة»(١)، إذ إنّ المسكوت عنه هو المحتوى القضوي الذي يُضمره الخطاب الاستعاريّ، وبناءً على مقتضيات ثقافية عرفانية يقوم دماغ المتلقي بمعالجة المعلومة اللغوية معالجةً تمثيليّةً(٢) وحوسبيّة في الآن نفسه.

فالحوسبة Computation، إذن، هي عملياتٌ ذهنية عصبية يقوم بها الدماغ، للتوصل إلى استنتاجات بناءً على تجاربنا وثقافتنا والمحيط المعرفي. وقد أكّد «لايكوف» و«جونسون» أنّ العملية الحوسبية هي نمذجة عصبية تدرس الصور والبنيات العصبية والأفكار، وتدرس أيضًا كيف يتم تعلّم هذه البنيات والصور العصبية(٣) . ومعنى أنّها نمذجة

---

(١) عامر الحلواني، المنوال المنهاجي والرهان العرفاني، ص٥١

(٢) يُعنى البعد التمثيلي لمعالجة الأقوال بالقدرة الاستدلالية للمخاطب في بناء سياق يكون موفيًا بالمناسبة، أي بسياق يسمح بإنتاج التأويل مع انسجامه مع مبدأ المناسبة/ الإفادة. في حين أن الحوسبة تُعنى بالاستلزامات الخطابية. يُنظر: جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ١٠٠ - ١٠١

(٣) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص٥٣

عصبيّة أيْ إنّها مجسدنة، فالبنيات العصبية(النورولوجية) في الدماغ هي المسؤولة عن تلك العملية الحوسبية؛ مما يعني أنّ الأفكار ليست مجردة بل هي مجسدنة، أساسُها استحضار تمثيلاتٍ قائمة على موارد بصرية.

الجدير بالذكر أنّ هذا الاستحضار ليس استجلاب ما في الذاكرة المطابق لما في العالم الخارجيّ، بل هو استحضارٌ تأويليّ، بمعنى أنّ التأويل هنا خاضع للتصور والفهم البشري ذي التمركز الجسديّ، وهذا الفعل التأويلي هو نتيجة للحوسبة الذهنية، إذ إنّ الحوسبة هي صياغة صوريّة ذهنيّة للنّظامِ اللغويّ الاستعاريّ تتشكّلُ من عدّة رموزٍ(أبنية لغوية) ضابطة لخصائص ذلك النظام، وتوفّر إمكاناتٍ تأويليّة عديدة[1] . فيقوم الذهن حوسبيًّا بتأويل الوجاهات الواصلة بين تلك الأبنية اللغوية، والوجاهات الواصلة بين الأبنية اللغوية والمكونات الذهنية والمعرفية والاجتماعية وغيرها.

وبناءً على ذلك فإنّ الحوسبة الاستدلاليّة هي صياغة رموزٍ شكليّة في الذهن، تمكّنُ المتلقّي من التوصّلِ إلى نتيجةٍ مسكوتٍ عنها(العلاقات الإضمارية) بناءً على المعطيات اللغويّة السياقية المتاحة؛ ذلك أنّ" الاستدلال عمليّة عرفنيّة يكون بها الوصول إلى الغائب باعتماد الحاضر. وموارد الحاضر لغويّة أو حسيّة مقاميّة(بصريّة، سماعية) أساسُها المشاهدة. ويندرج هذا ما يسمّى بالفراسة أو الفطنة. وجميعها قائم على

---

( ١ ) يُنظَر: سرور اللحياني، اللغة الداخليّة وحوسبة البنية النحويّة، الندوة العلمية الدولية الثالثة للسانيات، كلية الآداب والفنون بمنوبة – تونس، ٢٠١٤م، ص٢٦٩

الاستدلال باعتماد معطيات متفرّقة متباعدة لطيفة دقيقة، فالتوليف بينها، فحوسبة تقود إلى تحصيل حكم(أو قضية) »[1]، إذ إن التوصل إلى النتيجة التأويلية هو الهدف الذي ترمي إليه العملية الحوسبية.

واعتماد الحوسبة الاستدلالية على أساس المشاهدة عائدٌ إلى ما يتبناه علماء النحو العرفاني من أنّ ثمة تناظرا بين الأبنية اللغوية والإدراك البصري للأشياء[2]، فمن المستحيل أنْ يفهم المرء الرموز اللغوية دون أن يستحضر صورة تمثيلية لها في ذهنه، ترتكز هذه الصورة على المشاهدة البصرية أو الإدراك البصري القصديّ، كما أكّد ذلك «جون سيرل»[3]، مما يعني أنّ الحوسبة الاستدلالية تتقوّم بالإدراك المجسدن.

وليس مقصودنا من الحوسبة الاستدلالية أنّها قائمة على الاستدلال البرهاني المنطقي العقلي، بل هي مرتكزةٌ على مقوّماتٍ حِجاجيّة لابرهانيّة، تعتمد فيها على تأويل المتكلمين عبر المعالجة الذهنية السريعة، فثمة مقتضيات عدة تُبلور الفَهْم والتأويلَ، منها السياق، والمحيط العرفاني، والوجاهات الرابطة ما بين الأبنية اللغوية والمعرفة المشتركة أو ما أسماه «فيركلاف» بالموارد الجماعيّة، ولمّا كانت الحوسبة الاستدلالية كذلك فهي لا تؤدي إلى نتائج قطعية ذات صرامة.

---

( ١ ) الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٣١٩

( ٢ ) يُنظر: صالح بن الهادي رمضان، التواصل الأدبي من التداولية إلى الإدراكية، ص٢٠٨

( ٣ ) يُنظر: جون سيرل، رؤية الأشياء كما هي، ص ص ٨٣ ـ ٨٤

ولعلّ أهمّ الفوارق ما بين الحوسبة الذهنية العرفانية والاستدلال البرهاني المنطقيّ، أنّ هذا الأخير يستند إلى الصُّورية المنطقية؛ أي إنه يستبعد الإحالة إلى مضمون الأبنية اللغوية، ولا يُعنى بالتصورات الذهنية الوجاهية، كما أن نتائجه قطعية صارمة لا يمكن التشكيك فيها[1] . في حين أنّ الحوسبة الاستدلالية(اللابرهانيّة) هي ذات منحى عرفانيّ يؤمن بالنسبيّة والتأويل المستند على الفهم البشري حيث تكون دلالة الأشياء منبنيةً من خلال إدراكاتنا لها وإحالاتنا التصورية.

وحصيلة هذا الفهم هو قوام عمليّة الاستدلال الحوسبيّ، حيث تنشط هذه العملية في ذهن المتلقّي من خلال آلية الاهتداءِ إلى المسكوت عنه أو المضمر في الخطاب الاستعاري، إذ إنّ المسكوت عنه يُعدُّ من العمليات العرفانية الاستدلالية «الّتي بها يكتمل الفهم، وما الفهم إلّا اهتداء إلى العناصر المكوّنة لمضمون معرفيّ ينشط عند السّماع»[2] ؛ ذلك أنّ الاستعارة التصورية تعتمد على الاهتداء إلى تمثيلات ذهن المتكلم.

ولأنّ الاستعارة حيلةٌ تصوّرية تتطلّب من المتلقي أن يهتدي إلى مضمراتها، فهي لذلك تمدنا بجزء من البنية الاستنتاجية والاستدلالية التي نفكر بواسطتها[3]، فنحن نفكّر من خلال الاستعارة، ونفهم بوساطتها،

---

( ١ ) يُنظر: حسان الباهي، اللغة والمنطق، بحث في المفارقات، منشورات الاختلاف ـ الجزائر، ط١، ٢٠١٥م، ص١١٥

( ٢ ) الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ١٩٥

( ٣ ) يُنظر: جورج لايكوف، حرب الخليج، أو الاستعارات التي تقتل، ص٤٥

ونحاجج ونتوخّى إقناع الآخر عبر وسائلها، فهي آلة فِكر واستدلال في المقام الأول، وما اللغة الشعرية التخييلية(البنية اللغوية التركيبية) إلاّ انعكاس لما في الذهن.

ولذلك فإنّ الاستعارة عمل مفهومي يسهم إنتاجه في صناعة الفكر وتحقيق التواصل الأدبي[1] . فهي شفرة(code) ذهنية تتطلّب من الآخر تأويلها والاهتداء إلى العلاقات الإضمارية أو المحتوى القضويّ، حيث إنّ الاهتداء يُعيد بناء الخطاب وفق العلاقة التبادلية بين الطرفين، ومن دون الاهتداء لا يتحقق هدف التواصل الاجتماعيّ.

وبما أنّ الاستعارة هي تواصلية في المقام الأول، فهي منغرسة في المعرفة المشتركة بين المتخاطبين، وفي البيئة العرفانية التي ضمت كليهما، فإذا اختل هذا الفهم المشترك والبيئي العرفاني تعسّر فهم المحتوى القضوي للاستعارة. فالاستعارة هي معمار تخييلي ذهني وصورة من صور إدراك الوجود لا يمكن فصلها عن البيئة الثقافية للشاعر[2]؛ لذلك تكون الإحالة هنا عائدةٌ إلى تصورات المتلقي وفهمه لتمثيلات المتكلم، من خلال المقتضيات العرفانية.

---

( ١ ) يُنظر: صالح بن الهادي رمضان، التواصل الأدبي من التداولية إلى الإدراكية، ص١٦٤

( ٢ ) يُنظر: صالح بن الهادي رمضان، التواصل الأدبي من التداولية إلى الإدراكية، ص١٩٧

إنّ فهم الاستعارة هو فهم إحاليّ تصوّري، ينبني عليى نظرية الإحالة التصورية في النظرية العرفانية، حيث يكون الاستدلال الذهني، أو الفهم، متأتيا من خلال ما تحيل عليه الأبنية اللغوية الاستعارية في أذهان المتخاطبين. وقد أشار «غاليم» إلى أنّ «الإحالة هي علاقة بين التعابير اللغوية وبين تأويلات المتكلمين للعالم الخارجي»(١)، وهذا يعني أن الاستعارة لا تُحيل على كيانات في العالم الخارجيّ، بل تُحيل على التصوّرات الذهنية وعلى كيفية فهم الذات المتصوّرة للأشياء من خلال التجربة المتمركزة على الجسد، فالإحالة هنا تابعة لمستعمل الكلام، فيكون التأويل والاستدلال تبعا لذلك نسبيا غير حتمي، تحدده الاقتضاءات التداولية العرفانية.

نتوصّل من خلال ذلك إلى أنّ الحوسبة الاستدلالية ما هي إلاّ عملية إحالية مناسبة للمكتسبات الذهنية لدى المتخاطبين، ومتأثرة بالمحيط العرفاني، فهي عملية سلوكية عرفانية، ذات طابع ذهني يُعيد بناء مختلف المكتسبات العرفانية والسياقية والمحيطية للمتشاركين في العملية التواصلية(٢)، فتكون الحوسبة، وفقًا لذلك، عملية تُسهم في إعادة بناء النصّ أو الخطاب الاستعاريّ من خلال مقوّمات التواصل العرفانية.

---

( ١ ) يُنظر: محمد غاليم، المعنى والإحالة في الإطار التصوري، ص٢١

( ٢ ) يُنظر: وسام العريبي، أثر المعلومة غير اللغوية في إعادة بناء الخطاب، ضمن أعمال الندوة الثالثة،( اللسانيات وإعادة البناء ) ، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة ـ تونس، ٢٠١٤م، ص ص١٧٥ ـ ١٧٦

ومن ثمّة فإنّ مفهوم الإحالة التصورية يقيم معنى للحوسبة الاستدلاليّة للاستعارة التي يتوخّى المتلقي من خلالها التوصّل إلى النتيجة أو إصدار حكم. ومع أنّ الاستعارة تُعدّ وحدةً لغوية بإزاء وحدات أخرى: سمعية وبصرية وذوقية وغيرها، فهي تبعًا لنظرية الوحدات الذهنية لـ «جيري فودور»((Jerry Fodor، تمتاز بكونها مظاهر لاواعية، وسريعة، ويتصف فيها الذهن بخضوعه للتراتبية، تجري فيه المعالجة من خلال مراحل متلاحقة. وقد أشار «فودور» إلى ثلاثة مكونات تشكّل هذه الأنظمة، هي: محوّل الإرسال Transducer، والنظام الطرفي/ المحيطي S. Peripheral، والنظام المركزيS. Central. [1]

حيث يقوم محوّل الإرسال باستقبال الاستعارة اللغوية، ـ وليكن على سبيل المثال الاستعارة التصورية الكبرى(العقل إمام)، (ما إمامي سوى عقلي) ـ ـ وترجمتها، وتحديد المعلومة ومقولتها من خلال المعطيات الحسية. ثم يقوم النظام الطرفي/ المحيطي بتوجيه المعطيات اللسانية في أنظمة لسانية فرعية، ويكون الوِجاه هنا رابطا بين المكوّنات اللغوية فيما بينها. فيتم فيها التأويل بصورة أولية. ثم يسمح للنظام المركزي بإتمام التأويل؛ بمقابلة المعطيات التي وردت من النظام المحيطي/ الطرفي، مع معلومات معروفة سلفا، أو مع معلومات وفرتها أنظمة طرفية في الآن نفسه. [2]

---

( ١ ) يُنظر: ذهبية حمو الحاج، مقدمة في اللسانيات المعرفية، مجلة الخطاب ـ مختبر تحليل الخطاب ـ جامعة مولود معمري تيزي وزو ـ الجزائر، ع١٤، ٢٠١٣م، ص٤٠

( ٢ ) يُنظر: آن روبول وجاك موشلر، التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ص ٧٣

بينما خالف كلّ من «سبيربر» و«ولسن»، وفقا لنظريتهما الإفادة/ المناسبة العرفانية، ما ذهب إليه «فودور»، فالذهن يشتغل اشتغالا ترابطيًّا، عبر وجاهات متوازية، لذلك لا يوجد عندهما نظام مركزي، بل هناك بإزاء المنظومات الإدراكية الحسية، منظومات تصورية ذهنية، يُسهم في بلورتها التلفظ والسياق التداولي [1]، والمحيط العرفاني، والمعرفة المشتركة(الموارد الجماعيّة)، ومن ثمّ فإنّ الذهن يُحوسِب الاستعارة حوسبة جشطالتية، فيتوصل إلى الاستدلال من خلال بناء مقدمات فرضية يُسهم في تأويلها الوِجاهات الذهنية، والخلفية التصورية، والسياق العرفاني التداولي.

فالوِجاهات تسمح ببناء الفرضيات والتوصل إلى النتيجة النسبية. حيثُ تُعنى الوِجاهات بالبُعدين: اللغوي، والمعرفي. وفي الأول تعقد صلات بين مكونات النسق اللغوي، المكون الصواتي والتصوري الدلالي والتركيبي. وفي الآخر تعقد الصلات ما بين الملكة اللغوية والمكونات المعرفية الخارجية. ومن هذا البعد المعرفي ينبثق الوجاه الواصل ما بين المعنى اللغوي ونسق الاستنتاج أو الاستدلال اللابرهاني الذي تقوم عليه عمليات التفكير[2] الحوسبية الاستدلالية.

---

(١) يُنظر: محمد بلقاسم ومحمد بكاري، ميكانيزمات الاشتغال الذهني في فهم وتأويل الخطاب، مقاربة معرفية تداولية، مجلة مقاليد ـ الجزائر، ع٣، ٢٠١٢م، ص ص٦٥ ـ ٦٦.

(٢) يُنظر: محمد غاليم، السمات والوجاهات وهندسة النحو، ص١٠

وإذا كانت العرفانية من أهم سماتها أنها تُعنى بكيفية اشتغال الذهن، فإنّ هذا الاشتغال، في حقيقته، هو حوسبيّ لابرهاني. لا سيّما ما تعمّقه نظرية المناسبة/ الإفادة لـ «سبيربر» و«ولسن»، من نظرةٍ على المنحى السياقي النسبيّ غير الحتميّ. فقد أشار «جاك موشلر»(Jacgues Moeschler) و«آن ريبول»((Anne Reboul، إلى أنّ هذه النظرية تمتاز عن النظريات التداولية، بالنظر إلى الاستدلال من خلال البعد النسبيّ، فهو استنباطي «لابرهاني منطقي»، من جهة، وهو غير منقدح عن قواعد المحادثة، بل هو تأويلي. وهذا يعني أن نظرية المناسبة قائمة في جزء منها على مبدأ الحوسبة الاستدلالية، فالحوسبة هي التي تقف وراء الاستدلالات، إذ إن نتيجة الاستدلال الذي تتكون مقدماته من فرضية سياقية يُطلق عليها «سبيربر» و«ولسن» استلزامًا سياقيا(١) .

نخلُص مما سبق إلى أنّ الحوسبة الاستدلالية لاستعارة العقل هي: عملية عرفانية ذهنية يتوخّى فيها الفكر، عبرَ مقدماتٍ فرضيّة، التوصّلَ إلى نتيجةٍ سياقية، مرتكزة على الاستدلال اللابرهاني، حيث يقوم الذهن بصياغة صورية تمثيلية للبنية الاستعاريّة؛ مما يسمح باتساع أفق التأويل، بناء على المعطيات التجريبية والمحيط العرفاني والمعرفة المشتركة. وهذا ما نرمي إليه من دراسة الحوسبية الاستدلالية لاستعارة العقل حجة في لزوميات المعري.

---

( ١ ) يُنظر: جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ص ١٠٠ ـ ١٠١

# حوسبية المورد البصريّ

## مورد الإراءَة البصرية في الاستدلال على حجية العقل

المتمعّن في استعارات العقلِ في لزوميّات المعري يلحظُ الإستراتيجية البلاغية التخييلية التي يستدلّ من خلالِها الشاعرُ على أنّ العقلَ حجّةٌ محسوسةٌ يتراءى للمتلقي على أنّه طريق نجاة، أو نور الله؛ لذلك فإنّه يجب اتباعه. فالمعري يدعّم قوله بالحجج والفرضيات ليتوصَّل من خلالِها المتلقّي إلى ما هو مسكوتٌ عنه(العلاقات الإضماريّة) .

ويبدو العقل في النص الموالي للمعري بؤرةً حجاجيّة، اعتمد الشاعر في إثباتها موردًا بصريًا هو(إراءةُ)[1] الطريقِ للمخاطب، لتتمّ المعالجة الذهنية لديه وفق معطى حسيّ، ثم قدّمَ تبريرًا يعلّل تلك المعالجة، ليتوصّل إلى المحتوى القضوي بوصفه النتيجة المتوخّاة: [الطويل]

خُذوا في سبيلِ العَقْلِ تُهْدَوْا بِهَدْيِهِ ... ولا يَرْجُوَنْ غيرَ المُهيمنِ راجِ[2]

ولا تُطْفِئُوا نورَ المليكِ فإنَّهُ ... مُمَتِّعُ كلٍّ مِنْ حِجًى بِسِرَاجِ

أَرَى النَّاسَ في مجهولةٍ كُبَرَاؤهُم ... كوِلْدانِ حيٍّ يلعبونَ خراجِ

---

( ١ ) ( أَرَيْتُه الشيءَ فرآه، والمصدر: إراءةً ) أي جعله ينظر إليه. يُنظر ابن منظور: لسان العرب، مادة( رأي )

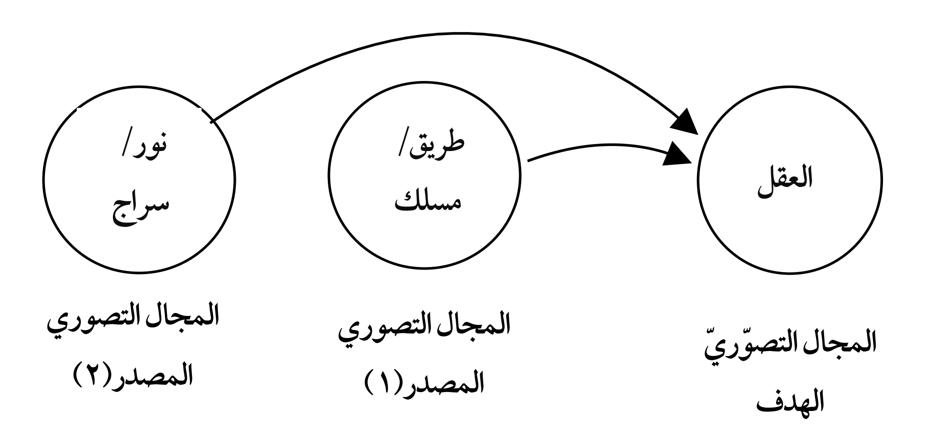
( ٢ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ٣٢٢

تتجلّى العملية العرفانيّة في الاستدلال الذهنيّ في النص السابق متمثّلةً في استعارة العقلِ التصوّريّة، حيثُ رسَمها المعرّي في جملٍ ثلاثٍ بصياغات مختلفة:

١- فعل الأمر(خذوا) : وفيه طلب اتباع طريق العقل فسبيله سبيل هدى ومن يتبعه فهو يرجو المهيمن، ليكون اتباع العقلِ اتباعًا لله تعالى، باعتبار أن الشاعر أسقط مجالاً مفهوميّا(الطريق/ السبيل القويم، نور المليك) على مجالٍ مفهوميّ آخر وهو العقل.
٢- فعل النهي(لا تُطفئوا) : وفيه تحذير من إطفاء نور المليك، فالعقلُ نورٌ وسراجٌ لكنّه ليس كأي نور، بل هو نور الله، وهنا يبدو إسقاط المجال المقدّس على المجال المجرّد(العقل) .
٣- الفعل المضارع(أرى) : وفيه إخبارٌ صريحٌ بأنّ كبراء القومِ يحيون في ظلماء مجهولة.

إنّ الاستعارة البؤرة(العقل سبيل هدى) و(العقل نور المليك) آليّة من آليات بناء الخطاب الحجاجيّ، فبهذه الاستعارة تحقق التواصل ما بين المتخاطبين؛ وذلك لما تتضمنه من موارد جماعية تحتفظ بها الذاكرة الطويلة المدى. وقد جرى في هذه الاستعارة الإسقاط مضاعفًا «ما بين مجالين خطاطيّين بينهما تناسب في الخصائص العامّة دون التّفاصيل، وتُستكمل التّفاصيل من الإطار المعرفيّ العام بمكوّنيه النشيطين زمن

إنتاج الخطاب و/ أو تأويله»[1]، إذ إن استكمال التفاصيل يتم وفق الحوسبة الذهنية التي تستنبط النتائج من خلال استلزامات سياقية وعرفانية. والإسقاط المضاعف هنا تمثل في إسقاط مجالين خُطاطيّين من المصدر(المسلك) و(السراج)، على مجال الهدف(العقل)، وفق الشكل التالي:




إنّ الإسقاط هنا هو فهم مجالٍ أكثر تجريدًا وهو العقل، من خلال مجالين مجسدنين هم المسلك، والسراج. ونعني بقولنا(فهم) أي إن الإحالةَ في هذا الإسقاط تمت عبر إدراك الذات المتصوِّرة/ المعري لكيان العقل من خلال التجربة، مما يعني أنّ دالّ(العقل) يحدّد معناه الفَهمُ البشري المجسدن. وبمعنى أوضح فإن مفهوم العقل في النص يُحيل على تمثيلات ذهن المعري وإدراكاته لذلك الكيان في العالم الخارجي. وهذه الإحالة تصوّرية استدلالية

---

( ١ ) الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٣٥٠

يبررها الوِجاه الرابط ما بين بنية العقل والمنحى المعرفي لدى المتكلم وتصوراته الخاصّة.

فالاستدلال مبدأ عام في التحليل العرفاني للاستعارة التصورية، يعمل على كشف آلية تكوين الصُّورة في فضاء صور النص الشعري، ويُضيء هذا المبدأ كيفية «ارتسام» عناصر مجالٍ معين بمجال آخر. والارتسام هو إسقاطُ بنية مجالٍ على بنية مجال آخر، وهو عملية عرفانية وتشغيل ذهني استدلالي(١) حوسبيّ. فارتسامُ العقل إنما يتشكّل من خلال بنيتي(المسلك)، و(السراج) المادّيين، وحتّى يؤوّل المتلقي مفهوم العقل فلا بدّ من أن يستحضر آليًّا تفاصيل هذين المسلكين التي تنشط زمن التأويل، فيتوصّل بعدها إلى حكم مُرتَسمٍ.

والملاحظ في هذه الاستعارة التصورية هنا أنّها ارتبطت بمبدأ التمثيل representation لأبعادٍ من الواقع والخبرات والتجارب، فالعقل مسلك والعقل سراج، استعارتان نابعتان من هذا المبدأ. حيث يمكن أن يُستخدم التمثيل وسيلة إقناعية، بصياغة جديدة للمفاهيم، وتبريرها(٢) . فتكونُ الاستعارة بناء على ذلك استدلالية لابرهانية تبني من المعارف المشتركة بين المتخاطبين مقدمات تُفضي إلى نتائج يهدف إليها المتكلم.

---

(١) يُنظَر: لارزيا ببليخوفا، مقالتان في إدراكيات النص الشعري، ص ١٥٠

(٢) يُنظَر: إيلينا سيمينو، الاستعارة في الخطاب، ص٣٣

وفي نص المعري السابق يبدو أن الاهتداء إلى المحتوى القضوي أو العلاقات الإضمارية المتمثلة في الاستعارة التصورية، هو: اهتداءٌ صريحٌ، صرّح النصّ بالحكم المترتب عليه. واهتداءٌ ضمنيّ، يُفهَم الحكم فيه من خلال الاستلزامات العرفانية والمحيط العرفاني والسياق. والصريح ما يمكن توضيحه وفق الجدول التالي:

| المشهد | | الحكم |
| --- | --- | --- |
| الناس | | |
| اتباع العقل | إطفاء العقل | |
| + | - | الهداية |
| + | - | نور المليك |
| - | + | الظلماء |

حيثُ يُقرأ هذا الجدول باعتماد علامات الموجب والسالب بما تدلّ على توفّر المدخل أو عدمه[1]، كما يلي:

---

(١) استهدينا في هذا التحليل مع بعض التصرف من: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٣٢٥

- (إذا اتبع الناسُ العقلَ فإنّهم سيكونون من المهتدين، وعدم اتباع العقل ضلال)
- (إذا اقتفى الناسُ العقلَ فإنّهم يقتفون نورَ الله تعالى، فالعقل نورُ الله، وعدم اقتفائه ظلمةٌ)
- (إذا أطفأ الناسُ نورَ العقل فسيهيمون في مجهولةٍ ظلماء)

ويمكن صوغُها صوغًا رياضيًّا وفق المعادلة التالية:

- (الناس + اتباع العقل = الهداية)
- (الناس + اقتفاء العقل = نور الله)
- (الناس + هجر العقل = الظلمة المجهولة)

وإنّ المعالجة الذهنيّة للمتلقّي تستوعبُ تلك العلاقات الرياضية بشكلٍ آليّ، فالذهنُ محوسبٌ آليًّا يهتدي إلى الاستدلالِ من خلال الموارد اللغوية في النص، وهي موارد تنتمي إلى دائرة(الإراءة البصرية) من قبيل: خذوا في سبيل العقل، لا تطفئوا نور المليك، أرى القوم في مجهولة ظلماء.

كما تتبيّن قوّةُ الحوسبة والاستدلال لدى الشاعر في تعليله لتلك المعالجة من خلال التوصل إلى نتيجة ما رآه من تيه الناس في مجهولة ظلماء؛ بسبب عدم أخذهم في سبيل العقل وبسبب إطفائهم لنور المليك. وهذا التعليل أو التبرير هو معرفة تدور على معرفة حال الناس، وهو ما يُعرف بالميتاعرفانية/ أو الميتاعرفنة metacognition و ((قوامها دوران

العرفنة على نفسها أو هو العرفنة على العرفنة»[1]، حيث تجري العملية الحوسبية في دماغ الشاعر من حيث وعيه بها، وقدرته على تسميتها وتحديدها وتبريرها. إذ إن التبرير أو التعليل هو دوران المعرفة على المعرفة.

أمّا الضمنيّ الذي سكت عنه النصّ فهو يشي بما يضمره المعرّي من تأسفه على وجوده بين أناسٍ يعيشون في مجهولةٍ؛ لكونهم لم يأخذوا بسبيل العقل، بل قاموا بإطفاء نور العقل الذي هو نور الله، بيْد أنّ المعرّي وحدَهُ هو من يمتلك ذلك النور الذي لم يُحرَمْ منه رغم كونه أعمى، كما حُرم منه المبصرون!

ولكي يُفهم ذلك لابدّ من النظر إلى مقام النصّ، والفحص عن المعارف المحيطة بالباثّ؛ ذلك أنّ أهم الإستراتيجيات العاملة في فهم أي خطابٍ إنّما تكمنُ «في الاستدلال القائم على اشتغال الخطاطات الذّهنيّة. وعماد على ذلك المعارف العامّة وعناصر السّياق أو المقام»[2]

إنّ استعارتي(العقل مسلك) و(العقل سراج) التصوريتين انبثقتا بوصفهما حِجاجًا استدلاليًّا لابرهانيًّا، ذا هدف قصدي(لا اعتباطي) يُستخدم لإقناع المتلقي، من خلال بعض الاقتضاءات presupposirions. وحملهما للوظيفة البلاغية التخييلية على هذا النحو يجعل منهما مُتضمّنتين

---

( ١ ) الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٣٢٠

( ٢ ) المرجع نفسه، ص ٢٠٤

إستراتيجياتٍ بلاغية حجاجية[1] . ونعني بالإستراتيجيات هنا ما تتوخّاه الحوسبة الذهنية الآلية من التأثير السياقي في المتلقي للتوصّل إلى نتيجة أو حكم تبعًا للمقدّمات الفرضيّة التي يمنحها النص والمقام؛ فيعدّل بيئته الفيزيائية، أو يقوّي من اعتقاداته المحفوظة في الذاكرة.

---

( ١ ) يُنظر: ستيف أوزوالد وآلان ريهس، الاستعارة بوصفها حجة، مجلة فصول ـ مصر، ع١٠١، ٢٠١٧م ص ٤٦٨

## مورد الاستحضار البصري في الاستدلال على حجية العقل:

تقوم العرفانية على ركائز فلسفية قوّضت من خلالها ما ذهبت إليه الفلسفة الكلاسيكية لقرونٍ طويلة، ومن ذلك ما تبنّته النظرة الموضوعية من كون الأفكار تمثلاتٍ مجردة غير مجسدنة وأنّها ليست متصلة بالجسد. بيد أنّ العرفانية قامت على الجسدنة والنظرة التجريبية، مؤكّدة على أنّ العقل مجسدن، فالخصائص neurophysiology العصبية للدماغ هي التي ساهمت في تكوين تصورات العقل. فالأفكار متصلةٌ «بالإدراك عمومًا وبالإدراك البصريّ خصوصًا»[1]

وما تعنيه العرفانية من كون الأفكار متصلة بالإدراك البصري، هو متصل بمسألة الاستحضار الذهني وهو عملية حوسبية تلقائية، بحيث تجري هذه العملية بين الأفراد والجماعات بشكل عفوي طبيعي، بل إن صياغة الأفكار وتناقلها لغويا هو عملية إنشاء للمنقول وليس استحضارًا حرفيا[2]. فنحن نتناقل المقولات باستحضارنا البصري لتلك الأفكار، وكذلك المتلقي يفهم المنقولات وفق ذلك الاستحضار، وحين ينعدم الاستحضار الذهني تنعدم الحوسبة ومعالجة الفكرة.

---

( ١ ) محي الدين محسب، الإدراكيات، أبعاد إبستمولوجية وجِهاتٌ تطبيقية، ص١١

( ٢ ) يُنظَر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٣٤٩

وقد ذهب «مارك جونسون» إلى أن خطاطة الصور، وهي خطاطة تجمع خطاطات عدة، تقع في مستوى من التنظيم الذهني يقبع بين البنى القضوية والصور الحسيّة[1]؛ ما بين التأويل والتمثّل البصري تتمثل تلك الخطاطات الذهنية.

فالصور والتمثيلات الذهنية لا يمكن إدراكها، وفق النظرة العرفانية، إلاّ من خلال الكيفية التي يشتغل بها النظام البصري والمتحكمة في الإدراك[2] . وبناء على ذلك فإنّ استعارة العقل في اللزوميات لكي يفهمها المتلقي آن القول أو التأويل، فإنّه لابد أن يقوم بعملية حوسبية فورية يستحضر فيها المصدر البصري لتمثيل ذلك الهدف، على نحو ما نلاحظه في قول أبي العلاء المعرّي: [الخفيف]

شبَّ فِكْرُ الحَصيفِ نارًا فما يحْـ ـسُنُ يومًـــا بعاقـلٍ تشبيبُ[3]

فالفكر وهو طراز يمثل مقولة العقل، لا يمكن إدراكه في هذا النص إلاّ من خلال استحضار صورة النار التي تشب في الحطب. هذا الاستحضار الحوسبي منبنٍ على الإدراك البصريّ في المقام الأول، بالإضافة إلى البنى القضوية التأويلية. إذ إنّ إسقاط كيانات مجسدنة من الواقع

( ١ ) يُنظَر: محمد الصالح البوعمراني، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص١١٩

( ٢ ) يُنظَر: عبدالعالي العامري، البعد الإدراكي للصورة: دراسة لسانية، مجلة البلاغة والنقد العربي ـ المغرب، ع١، ٢٠١٤م، ص١٣٨

( ٣ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ١٣١

المُدرَك(الحطب المشتعل) على كيانات أخرى أكثر تجريدًا(الفكر الحصيف) تم آليا دون أدنى جهد؛ وهو ما يفسّر لنا الحوسبة الذهنية لإنتاج الأفكار لدى المعري، القائمة على الإدراك البصريّ. كما يتطلب تأويل ذلك القول من المتلقي حوسبة استدلالية من خلال الاستحضار البصري.

فاستعارة العقل هنا ذات أساس بصريّ يرتكز على المشاهدة والمعاينة السابقة في مرحلة الوعي، ثم بُنيت هذه الاستعارة بشكل عفويّ. ومن ذلك قوله أيضًا: [البسيط]

والعَقْلُ زَيْنٌ ولكنْ فوقهُ قدَرٌ فما له في ابتغاء الرِّزقِ تأثيرُ [1]

يبدو العقل هنا بوصفه فضاءً ذا اتجاه فهو زينٌ لكنه يقع تحت القدر، والقدر فوقه. فالاستعارة هنا مكانية، يستحضر فيها المدرِك للمكان وللعلاقة الفوقية، التحتية، وهي علاقة ذات مركزية جسدية، فبالجسد نحدد الاتجاهات؛ ذلك أن لاستعارة التفضية تجذرًا في تجربتنا الثقافية والفيزيائية، المنبنية على الإدراك البصريّ، فهي ليست من محض الصدفة، فلا يمكن فهمها إلا بمقتضى أساسها التجريبيّ[2]، والقصديّ أيضًا، ونعني بالقصدية هنا أنّ الإسقاط ليس اعتباطيًّا بل هو تمثّلٌ ذهني أساسه التجربة والمشاهدة البصرية.

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص ٨١

(٢) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص٣٧

وقد أثبت «سيرل»((Jhon Searl بأنّ التجربة البصرية هي أساس الفهم والتأويل وإنتاج الأقوال والأفكار. هذه التجربة تمتلك السمات الأساسية للقصدية، ومن تلك السمات: الوعي في مرحلة تكوين ذلك الإدراك، أي ما قبل لساني، والطابع التصويري، والسببية، وعدم قابلية الفصل[1]، فلا يمكن الفصل ما بين الإدراك البصري وتلك التصورات الاستعارية.

إنّ الاستحضار البصري، مما تبيّن من خلال النموذجين الاستعاريين السابقين، حوسبة يقوم بها الذهن آن إنتاج الأقوال أو تأويلها، وهو أساسٌ لتكوين التصورات العقليّة؛ إذ إنّ استعارة العقل ذات أساس تجريبي قوامه المشاهدة البصريّة، التي توخّى من خلالها الشاعر إلى إثبات أن العقل كيانٌ مجسدنٌ ذو تسامٍ فإنْ شبّ وهبَ الضوء والهدى ونأى بصاحبه عن سفاسف الأمور كالتشبيب، والعقل رغم كونه زينًا، والزين فوق دائما، لكنه مع فوقيّته وتعاليه إلاّ أنّه يقبع تحت القدر الذي هو فوق كل شيء. من هنا فإن الشاعر بإثباته ذلك يبني استعارته ضمن استعارة أولية هي العقل حجّة.

---

( ١ ) يُنظر: جون سيرل، رؤية الأشياء كما هي، ص ص ٦٩ ـ ٧٨

## حوسبيّة استنباطيّة الحذف في استعارة العقل حُجّة:

إنّ الفكر البشريّ موجّه آليا نحو المناسبة، أي إنّه يسعى وراء تأويل الأقوال إلى المقصدية المقامية، ولمّا كان ذلك كذلك فإنّ تعديل التمثّل للكون(تعديلَ البيئة الفيزيائية) يُعدّ الغايةَ المعرفية للبشر؛ ذلك أنّ هذا التعديل يخضع لمبدأ المناسبة الذي يستعمله المخاطَب بغير وعي إبان عملية التأويل[1]، ونتيجةً لذلك فإنّ تعديل التمثل للكون ينشأ بفضل الحوسبة الذهنية اللاواعية.

ومن أبرز آليات الحوسبة استنباط المضمر في النصّ؛ لما يمتاز به النص من حِيَل لغوية تعكس ما في ذهن المتكلم، تحدو بالقارئ إلى إعمال التأويل واستكناه ذلك المضمر عبر استلزامات اقتضائية عرفانية. فالإضمار في أساسِه قائم على إستراتيجية الحذف، التي تتطلب من المتلقي أن تكون لديه قوة حوسبة يكتمل بها استنباط التأويل. ولعلّ استنباطيّة الحذف هي، كما أشار «موشلر» و«روبول»، الأساس الذي ينبني عليه المكوّن الحوسبي. وقد ذكر هذان الباحثان أنّ «القاعدة الاستنباطية deductive: هي قاعدة حذف إذا وإذا فقط أنتجت معلومات جديدة، أي استلزامات ليست مبتذلة ومسلمًا بها»[2]، حيث يُعد الاستلزام

(١) يُنظر: آن روبول وجاك موشلر، التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ص ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٢) يُنظر: جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ١٠١

مبتذلاً إذا أنتجته قاعدة تمهيديّة، فعدم الابتذال يُحتّم على الحوسبة أن تكون لابرهانية، لكون الاستدلال البرهاني يفضي إلى نتيجة حتمية وبالتالي فهي مبتذلة ومسلّم بها، لأنها حتمية.

أمّا السبب في جعل المكوّن الحوسبي الاستنباطي منبنيا على قواعد الحذف، فهو عائدٌ لخاصّيتين، تتمثل الأولى في كونه سببا نفسيا عرفانيا، والفكر بطبعه موجه نحو المناسبة. والأخرى في التمييز ما بين القواعد التحليلية والقواعد التأليفية synthesis [1] من خلال الرابط(أو)، مثلا،، وهذا التمييز يجبر قواعد الحذف المستوجبة في الاستلزامات السياقية على أن تكون قواعد تأليفية[2]؛ لأن هذه القواعد خاضعة للتأويل وتقدير المضمر المحذوف. ففيها يتجه العقل من قضايا بسيطة إلى قضايا مركبة، يستدل من خلالها على نتيجة لازمة لتلك القضايا اضطرارا.

وبناء على ذلك فإنّ استنباطية الحذف هي قِوام الحوسبة الذهنية، فالذهن فيها يكون موجّها تلقائيا نحو التحليل والتأليف في معالجة القضايا، ثم يتوصل إلى ما يلزم عن تلك المعالجة، وهو بهذا يقوم بعملية تأليفية

---

( ١ ) التحليل Analysis هو تجزيء الكلّ، أي عزل أجزاء الكل عن بعضها، كل جزء يُدرس على حدة. أما التأليف أو التركيب synthesis هو ضم الأجزاء إلى الكل وإعمال التخيُّل، بحيث ينتقل العقل من المعاني البسيطة إلى القضايا المركبة، أو الانتقال من قضايا يقينية إلى قضايا أخرى لازمة عنها اضطرارا. يُنظَر: جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج١، ص ص٢٥٤، ٢٦٩

( ٢ ) يُنظر: جاك موشلر وآن ريبول، المرجع السابق، ص ١٠٢

تأويلية يكون فيها «للتخيّل» والتقدير دور مهم في استكناه ما هو محذوف[1] ومضمر، وإنْ كان للحذفِ من غاياتٍ عدّة، فهي مجموعة تحت غاية كبرى هي: التبئير، بحيث يكون «انحصار الكلام في معنى معيّن بإلقاء الأضواء على العنصر الأساسيّ فيه باعتباره مدار الكلام في الجملة، فهو يمثّل المعلومة الجديدة فيها»[2]، وكونه يمثل معلومةً جديدة فهو لذلك غير مبتذل.

تتجلى استنباطية الحذف في الجملة الشرطية، في النص التالي، المنبنية على التخييل الاستعاري. حيث يقول المعرّي: [الكامل]

قدْ قيلَ إنّ الروحَ تأسَفُ بعْدَ مَا ... تنأى عن الجسَدِ الذي غَذِيَتْ بِهِ[3]
إنْ كانَ يصحَبُها الحِجَى فلعَلَّها ... تدريْ وتأبَهُ للزَّمانِ وعَتْبِهِ
أوْلَى فَكَمْ هَذَيَانِ قومٍ غابرٍ ... في الكُتْبِ ضاعَ مِدادُهُ في كُتْبِهِ

تتكون الجملة الشرطية من جملتين داخليتين، تمثلان فعل الشرط وجوابه، يربط بينهما رابط (حرف الشرط)، والفاء الواقعة في جواب الشرط، ويمكن

---

(١) تجدر الإشارة إلى أننا لا نعني بالحذف هنا ما ذكره البلاغيون العرب في موضوع( عدم ذكر المسند أو المسند إليه أو المتعلقات ) ، بل نعني به ما يُضمره الخطاب من قواعد تأليفية تكون لازمةً للقضايا المستنتجة، بحيث يتوصّل إليها الذهن دون مزيد جهد.

(٢) عبدالله صولة، الحجاج في القرآن، من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، ص ص ٣٩٠ - ٣٩١.

(٣) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ١٩٧

توضيحها كالتالي:

أداة شرط + فعل الشرط(ف) + جواب الشرط(ج)

إنْ + يصحب الحجى الروح + فلعلها تأبه للزمان

إن كان ف إذن ج

إنّ القاعدة التحليلية تتضمن مقدمة واحدة(دخلاً، وخرجا)، بينما القاعدة التأليفية هنا تتضمن مقدمتين، تمثل كل واحدة منهما(دخلاً) ينتج عنه(خرج) يتضمن استدلالا تكوّنَ من مقدمات فرضية سياقية، أو استلزاما سياقيا، بحسب تعبير «سبيربر» و«ولسن»[1]، بحيث تكون القاعدة التحليلية تُعنى بفصل الأجزاء عن الكل، أما القاعدة التأليفية فتُعنى بالاستلزامات الناشئة عن تركيب تلك الأجزاء مع إعمالٍ للتخيُّل. ويمكن توضيح كلتا القاعدتين من خلال حذف الرابط «إن»، واقتراح إدراج رابط الوصل(و) الذي يفيد ضم الأجزاء. أو إدراج رابط الوصل(أو) الذي يُفيد نشوء استلزام سياقي جديد، كما يلي:

القاعدة التحليلية: حذف الرابط إن، مع إدراج رابط الوصل(و) . حيث تُعنى هذه القاعدة بتحليل الجملة إلى أجزائها الصغرى. وهي هنا تتكون من جملتين رئيستين(ف) فعل الشرط، و(ج) وجواب الشرط، وعند ربطهما برابط الوصل يبدو المعنى المصرح به. كما يلي.

---

( ١ ) يُنظر: جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ص ١٠١ ـ ١٠٢

| | | |
|---|---|---|
| الدخل | إن كان ف إذن ج | إن كان يصحبها الحجى فلعلها تدري للزمان |
| الخرج | ف و ج | صحبها الحجى وهي تدري للزمان |

القاعدة الـ تأليفية: حذف الرابط إن، مع إدراج رابط الوصل(أو) . فالجملة الشرطية هي جملة تنبني على الحذف، بحيث يفهم المتلقي التضمينات المحذوفة، فهي: إن كان ف إذن ج:

| | | |
|---|---|---|
| (أ) الدخل الأول | إن كان ف إذن ج | إن كان يصحبها الحجى فلعلها تدري للزمان |
| الدخل الثاني | ف | الحِجى يصحب الروح بعد الموت |
| الخرج | ج | الروح ستدري وستأبه للزمان وستُكشف لها الحقيقة الغائبة حول ما بعد الموت. |

(أو) إن كان لا ف إذن لا ج

| | | |
|---|---|---|
| (ب) الدخل الأول | إن كان ف إذن ج | إن كان يصحبها الحجى فلعلها تدري للزمان |
| الدخل الثاني | لا ـ ف | الحِجى لا يصحب الروح بعد الموت |

| | | |
|---|---|---|
| الخرج | لا ـ ج | الروح لا تدري ولا تأبه للزمان بعد الموت ـ فالحقيقة ستظلُّ عنها غائبة ولنْ تتكشّف لها. |

فالقاعدة التأليفية تبيّن أنّ الاستلزام السياقي لا يكون إلا تأليفيا؛ لكونه يحمل نتائج مضمّنة؛ مما يعني من "وجهة نظر تواصلية أنه يمثّل إضافة معلومة جديدة"[1]؛ لذلك فهو ليس مبتذلاً.

وإنْ كانت الاستلزامات الخطابية implicature هي من خصائص المقاربات التداولية التقليدية، كنظرية «أوستين»، أو «غرايس»، ـ إلا أنّ هذه المقاربات مما يؤخذ عليها، من وجهة نظر عرفانية، أنها مقاربات لاصدقية، بيد أن النظرية التداولية العرفانية، وتمثلها نظرية المناسبة، هي نظرية صدقية، ولما كانت هي كذلك فإن تضميناتها الاستلزامية implicitation أيضًا تكون صدقية[2] . وتشمل هذه التضمينات: المقدمات المضمّنة، والنتائج المضمّنة، وحتى نفهم التضمينات

---

( ١ ) جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ١٠٣

( ٢ ) ألمحنا في مدخل هذا الفصل إلى هذا المأخذ الموجّه ضد المقاربات التداولية، وإنْ كانت نظرية الإفادة/ المناسبة لسبيربر وولسن صدقية إلا أنها لم تسلم من النقد أيضًا؛ فهي قد حددت الصدق في النتائج التي يتوصل إليها المتلقي. بيد أنّ ما نبني عليه التحليل هنا هو مفهوم الصدق الذي حدده كل من لايكوف وجونسون بالتأليف ما بين النزعتين الموضوعية والذاتية؛ وذلك أنّ للدماغِ بنية عصبيّة فيسيولوجية، تولّد البنى اللغوية والأنظمة التصوّرية، ولا تكتسب تلك الأنظمةُ المعنى إلا من خلال تفاعل الجسد مع محيطه، فيكون المعنى حينها صادقًا.

الاستعارية فلابد من استحضار المعارف الموسوعية، والفرضيات التي يُنشئها المحيط العرفاني، للحصول على تأويل ينسجم مع مبدأ المناسبة[1].

ونجد في النص الشعري السابق، أنّ الحيرة والتشكيك هما العنصران البارزان فيه، وذلك من قبيل العبارات التالية: (قد قيل)، (إن كان)، (فلعلّها)، (هذيان قوم)! التي تُوحي بعدم اليقينية، فالشاعر غير متيقن من مصاحبة العقل للروح بعد الموت، إلاّ أنّ هذه الحيرة حول ما بعد الموت كشف عنها التعبير التخييلي الاستعاري، فالحِجى كيان مجسدنٌ قد يصحب الروح بعد الموت، فإن صحبها فستُكشف له الحقائق، وإن لم يصحبها فلا حقيقة معلومة، أمّا ما أتانا من الأقوام الغابرين ومن الكتب ورواياتها حول ما بعد الموت فما هو إلاّ هذيان ضائع!

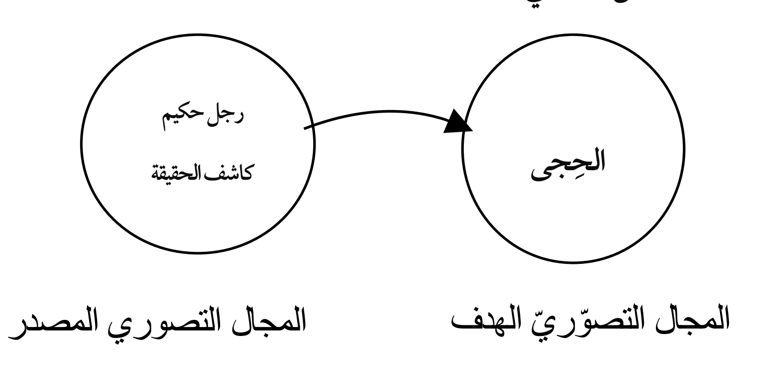
إنّ النتيجة المضمّنة تتأسّس من خلالِ المقدمات المضمّنة، فالموت في تصوّر المعري، كما تكشف عنه نصوصه الشعرية [2]، هو بنية قارّةٌ تتسمُ بالحيرة، وعدم التيقّن عمّا سيكون بعد مفارقة الروح للجسد؛ لذا فهو يُعبّر باستعارة تخييلية تشكيكيّة(إنْ كان يصحبها الحِجى فلعلّها تدري)، وقد تمّ إسقاط بنية من مجالٍ مجسدن هو(الرجل الحكيم) الذي يكشف الحقيقة، على بنية من مجال أكثر تجريدًا(الحِجى) / العقل، ويفيد هذا

---

( ١ ) يُنظر: جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ص ١٠٥ ـ ١٠٦

( ٢ ) يُنظَر: على سبيل المثال: أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ١٩٧، و ج١، ص ١٣٩، و ج١، ص ١٤٠، و ج٢، ص ٣٩٧

الإسقاط ما يتضمنه من قوة استدلاليّة تؤكّد على كون الحِجَى حُجّة على الناس، وما ينكشف لها من حقيقة يجب اتباعه، أمّا كلام الناس وما أتت به كتبهم فما هو إلا هذيان ضائع! . إنّ الإسقاط عملية استدلالية لا برهانية، يرتكز عليها ذهن المتكلم، وتنبني تصوراته، كما يُبيّن ذلك الارتكازَ الشكلُ التالي:

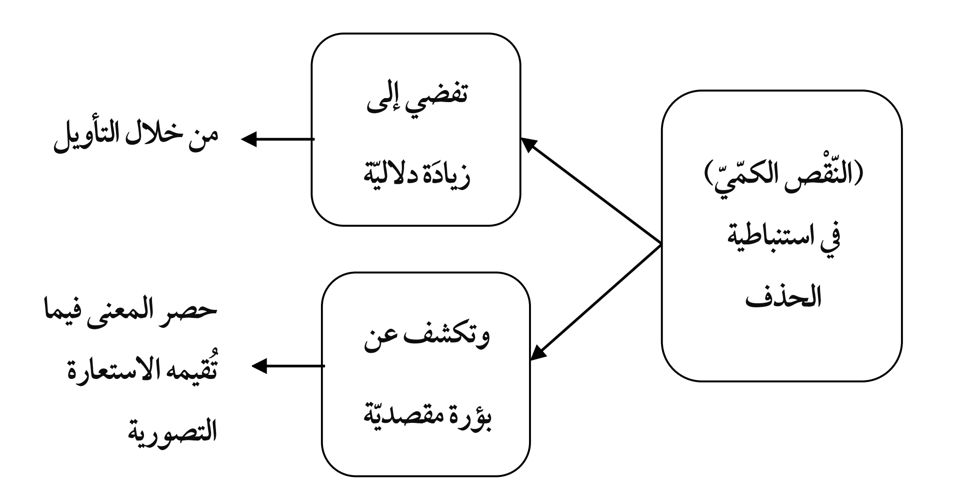



فالمعري يفهم الحِجى من خلال تجاربه وخبراته الجسدية؛ لذلك عبّر عن هذا المفهوم الأكثر تجريدًا تعبيرًا استعاريا مجسدنًا، وهذا ما يبرهن لنا كيفية اشتغال ذهن المعري، الاشتغال المنبني على الصدق التجريبيّ ـ والجسدنة، واللاوعي المعرفي، بحيث جاءت هذه الاستعارة التخييلية الإسقاطية بصورة آليّة دون أي جهد ذهني، بل بشكل تلقائي.

هذا التخييل الاستعاري يحمل تضمينات استلزامية تكشف لنا عمّا يستبطنه الشاعرُ من إيديولوجيا خاصّة، فالاستعارة التصورية لا تنفكّ عن أن تكون أيديولوجية، فهي تعكس لنا تصورات المعري واعتقاداته أو أفكاره حول قضية ما بعد الموت، فالإيديولوجيا تصنع استعاراته من جهة، وهي منبنية على فهم استعاري تخييلي من جهة أخرى؛ ذلك أنّ

العلاقة ما بين الخطاب الاستعاري والإيديولوجيا هي علاقة دينامية، فالخطاب يعكس الإيديولوجيا، ولكنه أيضًا يُسهم في صناعة الإيديولوجيات، والإيديولوجيات تنتج عن ممارسات اجتماعية وخطابية. (١)

ومما ينبغي تأكيده أنّ استنباطية الحذف، كما لاحظنا في نص المعري السابق، تبدو بوصفها(نقصًا كميًّا) يتطلب من المخاطَب أن يستعيد هذا النقص من خلال التأويل، مما يفضي إلى(زيادة دلاليّة تصورية) يتخيلها المتلقي، وذلك باكتشافه(البؤرة) التي يركّز عليها النص. كما يتجلى ذلك في الشكل أدناه:




---

( ١ ) يُنظَر: إيلينا سيمينو، الاستعارة في الخطاب، ص٢٠٥

إنّ ما يبدو نقصًا كميًّا، بحسب القاعدة التأليفية في النص السابق، هو في حقيقته زيادة تصورية دلالية[1]، تفتح آفاق التأويل أمام المتلقي ليستكنه المعنى بوساطة المعارف الموسوعية والمحيط العرفاني؛ مما يعني أنّ استنباطية الحذف هي تقنية تأويلية تصوريّة.

وتجري الحوسبة الذهنية لاستنباطية الحذف من خلال آليّة الفهم، القائمة على المعالجة المرحليّة،، كما ألفينا ذلك في تحليل النص السابق، فالمتلقي يفهم المعلومة الجديدة «غير المبتذلة» على أساس العناصر التي يوفرها السياق، كما أنّ الذاكرة تُهمل التفاصيل غير الوظيفية وتركّز على ما هو أساسي[2] . من خلال اشتغال الذهن اشتغالاً حوسبيا على خُطاطات تجريدية، من أهمّها خطاطة الربط وخطاطة القوّة.

---

( ١ ) لا فرق في الدراسات العرفانية ما بين الدلالة والتصور، فالدلالة هي تصورية بطبعها وهي كذلك موسوعية، كما أكّد ذلك جاكندوف، حيث خصص فصلاً كاملا في إثبات أن البنية الدلالية هي البنية التصورية. يُنظر: ر. جاكندوف، علم الدلالة والعرفانية، ص ص١٩١ ـ ٢٠٨

( ٢ ) الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٢٠٣

## حوسبيّة الخُطاطة المتعاضدة

## (خطاطة الربط وخطاطة القوة)

تُعنى الحوسبة بالمعالجة الذهنية المرحلية ـ وفق ما تقتضيه عناصر الخطاب السياقية والمحيطية العرفانية واستحضار الذاكرة، ولا تتم هذه المعالجة إلا عبر آليّة الاهتداء الذهنية، وهي آلية سريعة وعفوية بطبيعة الحال. وما الاهتداء إلى ظاهرةٍ ما، أو إلى نتيجة ما، إلا ربط ما بين الأشياء، فيتمّ الربط ذهنيا ما بين عنصرين أو مجالين مفهوميين، وترابط الأشياء قائم على خُطاطات ذهنية تجتمع في خُطاطة الربط[1]، بوصفها بنية جشطالتية تضمّ خطاطات عدة من أهمها خطاطة القوّة.

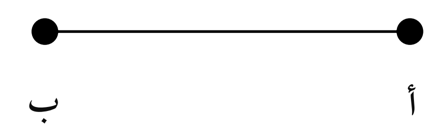
ولعلّ الجمع ما بين خطاطة الربط وخطاطة القوة يُفضي إلى ما نتوخّاه من نتائج استدلاليّة لابرهانية لا تتبيّن لولا ذلك التضافر والتعاضد. ومُسوّغ هذا الجمع بينهما هو ما فرضه منطق خطاطة الربط الذي يختزن الدلالة الخُطاطيّة للقوّة[2] . فاستدلالية الربط قائمة على أسس حِجاجيّة، فلا يترابط شيئان إلاّ إذا كان ثمة جذب بينهما أو إلزام أو تقييد، وهذه كلها تمثل بنى قوة.

---

( ١ ) المرجع نفسه، ص٣١٩

( ٢ ) يُنظَر: منجي العمري، حركية المعنى النحوي، مقاربة عرفانية لمقولة الربط، ص١٨٦

ويمكن أن تنطبق خُطاطة الربط Link schema بما تختزنه من بنى قوة، على واقعنا الفيزيائي المادي، إذ تربط بين شيئين ماديين، كما يمكن أن تتوسع استعاريا لتربط بين مفهومين مجردين تخييليين. ويمكن التمثيل لتلك الخطاطة بـ [الشكل٣٣] التالي(١) :




[الشكل٣٣]: خطاطة الربط

يبدو في هذه الخطاطة وحدتان(أ) و(ب)، ورابط بينهما، فإذا ارتبط(أ) بـ (ب) كان(ب) مقيّدًا بـ (أ) وتابعًا له(٢) . فيكون الاستدلال من خلال العلاقة الترابطية ما بين الوحدتين، وهي علاقة ذهنية يُنشئها الدماغ وفق فهم بشري تجريبي.

يُعدّ «الاستدلال القائم على اشتغال الخطاطات الذّهنيّة»(٣)، من أهمّ إستراتيجيات فهم الخطاب الاستعاري، لا سيّما إذا علمنا بأنّ الخطاطات، وفق ما ذهب إليه «جونسون» ((Johnson، هي مسارات

---

( ١ ) يُنظر: محمد الصالح البوعمراني، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص١١٧

( ٢ ) يُنظر: الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص ١٧٠

( ٣ ) الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ٢٠٤

مفهومية مُبَنينة ما قبليّا، ومن خلالها نفهم تجاربنا وتكون ذا معنى[1]، فهي تحكم أفكارنا، وتنظم حياتنا. ولمّا كانت كذلك فإنّ فهم تلك التجارب والأفكار لا يكون إلا استنتاجًا حوسبيًّا بحيث تتم معالجة ذلك الفهم آليًّا في البنيات العصبية للدماغ.

وبما أنّ خطاطات الذهن بما فيها خطاطة القوة تجتمع كلها في خطاطة الربط؛ لكون عملية الاهتداء في أساسها هي عملية ذهنية تربط بين تصوّرين أو شيئين، فإنّ تركيزنا هنا حول خطاطة القوة **Force schema** يبرّره اندراج هذه الخطاطة ضرورة في خطاطة الربط، فيكون على ذلك الحديث عن خطاطة القوة يستحضر تلقائيا آلية خطاطة الربط، فبينهما تداخل وتعاضد.

فلا يمكن الحديث عن القوة دون وجود رابط ما بين طرفين متصارعين أو تجاذب ما بين قوتين متضادتين، يُطلق عليهما «جونسون»: القوة والحاجز، و «طالمي»( (talmy: المعارض Antagonist والمعاني Agonist، بحيث يتم التفاعل ما بين هاتين القوتين على حركة شيء باتجاه ما، حركة المعارض نحو المعاني، أو القوة نحو الحاجز.،

---

( ١ ) يُنظر: مارك جونسون، الجسد في العقل، ضمن كتاب: صابر الحباشة،( مسارات المعرفة والدلالة ) ، ص١٢٢

فالتجاذب في حقيقته تغيير في الاتجاه، فثمة اتجاه ما بين مصدر ما نحو هدف ما[١] .

وقد رسم «جونسون» سبع خُطاطات تمثّل بنى القوّة، تجري في تجربتنا بشكل ثابت، وهي خُطاطات جِهيّة،، أي تعتمد على التحرك الفضائي وفق الجهة، فالجهات محكومة بخطاطات القوة[٢]، وهي: خُطاطة الإلزام Compulsion، وخُطاطة الحجز/ العائق Blockage، وخُطاطة بنية القوة المضادّةCounter force ، وخطاطة الصرف/ التحويل Diversion، وخُطاطة إزالة الحاجز/ القيود Removal of restrain ـ وخُطاطة التمكّن/ الجواز Enablement ـ وخُطاطة الجذب Attraction [٣] . ويرى «جونسون» أن هذه البنى الخطاطية للقوة هي الأكثر تحكّمًا في تجاربنا، وهي أكثر البنى تواترًا في حياتنا وممارساتنا.

فخطاطة القوة ببناها السبع متحكمة في أفكارنا وتصوراتنا، وبها نفهم تجاربنا، وقد ذكر «جونسون» لها ست خصائص تميّزها، وتمثّل بنيتها

---

( ١ ) يُنظر: محمد الصالح البوعمراني، المعنى الخطاطي في النحو، دينامية القوة في الجعلية أنموذجًا، أعمال الندوة المهداة إلى روح عبدالله صولة ـ "الدلالة النظرية والتطبيقات"، جامعة منوبة ـ تونس، ٢٠١٠م، ص ٢٧٣

( ٢ ) يُنظر: محمد الصالح البوعمراني، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص١١٣

( ٣ ) يُنظر: مارك جونسون، الجسد في العقل، ص ص١٢٨ ـ ١٣٢ ، وكذلك يُنظر: محمد الصالح البوعمراني، دينامية القوة بين بنى الوجود وبنى اللغة، مجلة فصول ـ مصر، ع١٠٠، ص ص٣١٢ ـ ٣١٤

الجشطالتية، هي[1] :

١. لا وجود لقوة دون تفاعل/ صراع.
٢. كل حركة نقوم بها في وجودنا المادي فهي تُعبر عن هذا الصراع.
٣. كل فعل قوة هو حركة، فهي على ذلك محكومة بمسار واتجاه.
٤. ولما كانت محكومة بمسار، فإنّ لكل قوة مصدرًا تنطلق منه وهدفًا تصل إليه.
٥. القُوى ليست على الدرجة نفسها بل هي مستويات يمكن قياسها.
٦. كل القوى الواقعية تمارس عن طريق التفاعل السببيّ.

فلا اعتباطية في حركة تلك القوى، بل هي خاضعة لقانون السببية، فأفكارنا التي نُبنينِها فوق أفكارٍ سابقة قد تناقضها، هي عمليةٌ يتجاذب فيها الذهن بين طرفي صراع، فكلُّ ممارساتنا وحركتنا في هذا الوجود هي محكومةٌ ببنية القوة الجشطالتية، تتخذ مسارًا واتجاها يهدف إلى تغيير وجهة الفكرة المضادة أو القديمة أو تدعمها بحجة تتجه في نفس المسار.

لذلك فإن البنية الجشطالتية لخطاطة القوة Force schema هي بنية حِجاجية استدلالية لا برهانية، فهي بنية تختزن الصراع في شكله المجرد المنبني على تجاذب التصورات أو الأفكار؛ لذلك هي لابرهانيّة، فنتيجتها ليست حتمية، ومقدماتها ليست يقينية. إنّ الحِجاج القائم على الاستعارة التصورية يقوم، وفق خطاطة القوة، على عملين هما عمل التصريح

---

( ١ ) يُنظر: محمد الصالح البوعمراني، دينامية القوة بين بنى الوجود وبنى اللغة، ص٣١٢

بالحجة وعمل النتيجة[1]، بحيث يقوم الذهن بعملية الربط ليتوصّل إلى الاهتداء إلى النتيجة.

إن المتمعّن في استعارات المعري التصورية يلحظ انبناءها على الحِجاج الاستدلالي اللابرهانيّ، ولمّا كانت الاستعارة التصورية تمثّلُ شفرة تتطلب من المتلقي تفكيكها، من خلال الاهتداء، والتمثيل representation، أي يجعل لتصوراتها تمثيلاً في الذهن، يهتدي إلى ما يُشبه تلك التمثيلات الذهنية القابعة في دماغ المتكلم، فإن هذا الاستدلال الاستعاري قائم على الحوسبة المجسدنة، المتأسسة على استحضار الإدراك البصري.

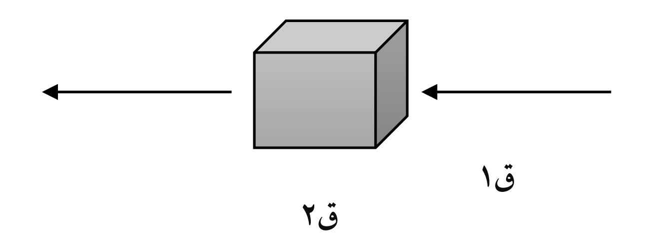
ولعلّ أهم بنى قوة هيمنت على تفكير الشاعر في استعاراته التصورية في اللزوميات، تتمثّل في ثلاث هي: خطاطة الإلزام، وخطاطة القوة المضادة، وخطاطة الجذب. وتهدف هذه الخطاطات الذهنية إلى تعميق الأثر السياقي، بحسب مفهوم الدراسات العرفانية، وهو أثرٌ منبنٍ على أسس حجاجيّة. كما يكشف ذلك تحليل النصوص التالية:

---

( ١ ) يُنظر: محمد الصالح البوعمراني، الاستعارات التصورية وتحليل الخطاب السياسي، ص ٩٤

## خطاطة بنية الإلزام Compulsion: (١)

تقوم هذه البنية على شيئين، الشيء الأول يُمارس القوة على الثاني، فيدفعه إلى الحركة مجبرا إياه على تغيير مساره. ويمكن تمثيل هذه الخطاطة وفق [الشكل٣٤] التالي:




[الشكل٣٤]: خطاطة بنية الإلزام

تتجلّى هذه البنية الخُطاطية في نماذج استعارية عدّة من شعر اللزوميات، تتمثّل، في عامّتها، في التأكيد على حُجيّة العقل، بوصفها قوّةً تمارس هيمنتها على فكر الشاعر نفسه، فتوجّهه بمقتضاها توجيهًا لا إراديا، جعلتْه من خلالها يفهم معنى تجربته الحياتية. ومن تلك النماذج:

❖ النموذج الأول: يقول المعري: [الوافر]

(١) يُنظر: محمد الصالح البوعمراني، دينامية القوة بين بنى الوجود وبنى اللغة، ص ص٣١٢ - ٣١٣

ومَـاليْ لا أكونُ وصـــيَّ نفســـيْ ولا تعصـــي أموريْ الأوصـــيـاءُ[1]
وقدْ فتَّشْــتُ عَنْ أصـــحابِ دينٍ لهم نُســْـكٌ وليسَ لهمْ رياءُ
فـألـفـيـتُ الـبـهـائـمَ لا عـقـولٌ تُقيمُ لهـا الـدليـلَ ولا ضـيـاءُ
وإخـوانَ الـفـطـانـةِ في اخـتـيـالٍ كـأنـهـمُ لـقـومٍ أنـبـيـاءُ
فأمّـــا هؤلاءِ فأهـــلُ مكـــرٍ وأمـــا الأوّلـــون فـــأغبياءُ

فالعقلُ هنا ألزم المعري أن يكون وصيَّ نفسهِ، وقد علّل سبب تلك الوصاية للعقل عليه؛ حيث ألفى أصحاب دين، وإخوان الفطانة المدعين، كالبهائم لا يمتلكون العقول.

❖ النموذج الثاني: [الطويل]

لعمْرُكَ ما غادرتُ مَطْلِعَ هضبةٍ مِنَ الفِكْرِ إلاّ وارتقَيتُ هِضابَها[2]

الفكر/ العقل في تصوّر المعرّي، كما يوضح هذا النموذج، قوّةٌ تدفعه إلى العُلوّ بارتقاء مطلع هضبته، هذه القوة تجعله غير مستقر بل تحرّكه باستمرار نحو الارتقاء على الهضبات المتعددة.

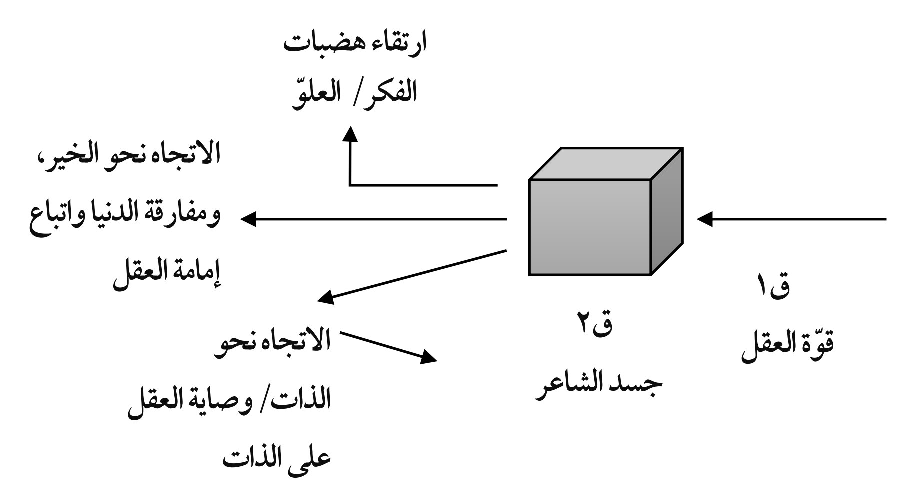
❖ النموذج الثالث: [الطويل]

لقَدْ صـَـدِئتْ أفهامُ قومٍ فهلْ لها صِقالٌ ويَحتاجُ الحُسَامُ إلى الصَّقْلِ؟[3]
وكَمْ غرَّتِ الدُّنْيَا بَنِيها وسـاءَني مع النّاسِ مَيْنٌ في الأحاديثِ والنَّقْلِ
سأتبعُ مَنْ يدعو إلى الخيرِ جاهدًا وأرحلُ عنها ما إمامي سِوَى عقْلِي

( ١ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ص ٦٢ ـ ٦٣
( ٢ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات ، ج١، ص ١٣٧
( ٣ ) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٧٠

نلحظ هنا أنّ للعقل هيمنةً على ممارسات الشاعر الاجتماعية، هذه الهيمنة تبدو بوصفها قوّةً تدفعه لا إراديًّا نحو اتجاهٍ مقصود(إلى الخير)، إذ إن بني الدنيا صدئت أفهامهم

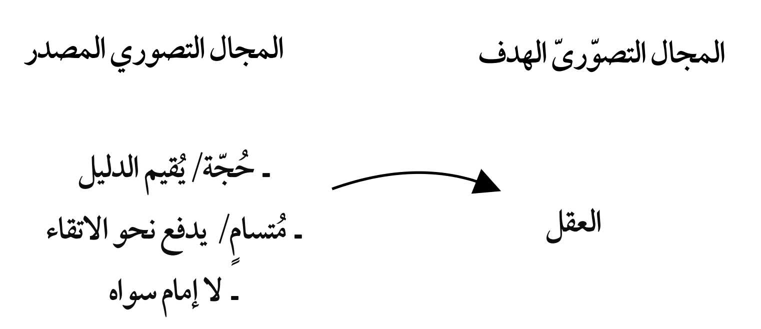
تجمع هذه النماذج الشعرية على كيفية التفكير الخطاطي لدى المعري وفق بنية الإلزام، فالشاعر هنا جسدٌ حرّكته قوّةٌ مجسدنة أخرى، فاندفع إلى مسار أو اتجاه مختلف. وتلك القوة المجسدنة هي قوة العقل، التي دفعته تارةً إلى الوِصاية الذاتية المتّجهة نحو الأنا، وتارة أخرى إلى الارتقاء المتصاعد للأعلى، وتارة ثالثة نحو بوصلة الخير، والرحيل عن الدنيا إلى إمامة العقل. ويمكن توضيح هذه القوة الإلزامية من خلال الشكل التالي:




تبدو العلاقة ما بين ق١ و ق٢ علاقةً قائمة على خطاطة الربط الذهنية، فالشاعر مدفوعٌ قسرًا نحو اتجاهٍ ما بوساطة قوة العقل؛ لذلك فهو يجد نفسه ملزمًا باتخاذ هذا المسار أو ذاك. هذا الربط يقوده إلى الاهتداء إلى تفسير سبب هذا الإلزام عليه، فالعقل تارة يُقيم له الدليل، وتارة أخرى

يحدو به إلى الارتقاء، وتارة ثالثة يمثل له الحُجّة الواجب اتباعها «ما إمامي سوى عقلي».

ولعلّ انبناء خطاطة القوة على الخبرة التجريبية والجسدنة، هو الذي يبرر لنا كيفية اشتغال ذهن الشاعر، ويتمثّل هذا الانبناء في آلية الإسقاط أو الارتسام، حيث يتمّ إسقاط بنيةِ مجالٍ على بنية مجال آخر، وفي النماذج السابقة يتبدّى «العقل» بوصفه الهدف الذي ارتسَمَ ببنى مجسدنة من المجال المصدر فهو كيانٌ يُقيم الدليل، وهو مُتسامٍ يدفع نحو الارتقاء إلى الأعلى، وهو إمامٌ لا سواه. ويمكن توضيح العلاقة الإسقاطية من خلال الشكل أدناه:




ومما تجدر الإشارة إليه أنّ الإسقاط هنا ليس قائمًا على فكرة التشبيه البلاغي، بتشبيه العقل بكيانات من الخارج، بل هو خاضع للتمثيلات الذهنية التي تُنتج تشابهات طرازيّة وفق انبناء التفكير على الجسدنة التجريبية، فيفهم المتكلم، من خلال ذلك، المجرداتِ على أنّها كياناتٌ مجسدنة، فيُحيل على العالم المسقط لا الخارجي، فالإسقاط تصوّري يقوم على الاستدلال الذهني عبر آلية الاهتداء إلى الفهم. حيث تُحال الأشياء على تصورات المتكلم الذهنية لكيان ذلك الشيء في الخارج.

وممّا قد نستنتجه من آلية الإسقاط في هذه النماذج أنّ استعارة العقل التصورية تؤكّد على كون العقل حُجةً تُقيم الدليل وتحدو إلى الارتقاء والتسامي. وتندرج هذه الاستعارة بوصفها مستوى مقوليًّا أدنى تحت الاستعارة التصورية الكبرى(العقل إمام) بوصفها مستوى مقوليًّا أعلى.

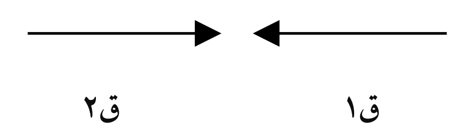
إنّ الحوسبة الاستدلالية في هذه النماذج تتمثّل في اهتداء المعري، وفق المعالجة الذهنية الآليّة والفوريّة، إلى الماصدُقَ extension لمفهوم العقل، intension فإدراكُه لبنية العقل منبنٍ على التصور الذهني الجشطالتي، فالإدراك الذهني، كما أثبتت الدراسات النفسية العرفانية، يُنتج تفاعلاً بين المـ دخل/ وهو هنا العقل، والمبادئ العاملة في الذهن. وهذه المبادئ تفرضُ بنيةً ما على ذلك المدخل؛ مما يعني أن الإحالة هنا كانت على الماصدق التصوري الذهني وليس الماصدق الخارجي[1]، فالمعري يعيش تجربة العالَم المُسقط ويُسقط عليها أفكاره وتصوراته.

---

( ١ ) يُنظر: راي جاكندوف، علم الدلالة والعرفانية، ص ص٧٧ ـ ٩٣

## بنية القوة المضادّة Counter force: (١)

تقوم على كيانين يمارس كل منهما القوة المضادة لقوة الآخر، فيدفع كل منهما الآخر باتجاه مضاد يغير فيه مساره. ويمكن تمثيل هذه الخطاطة وفق [الشكل٣٥] التالي:




[الشكل٣٥]: خطاطة بنية القوة المضادة

تُعدّ هذه البنية المضادة من بنى القوة الأكثر تواترًا في الاستعارات التصورية في لزوميات المعري، فالشاعر يبدو في عديد من الاستعارات كيانًا يتجاذبه طرفا قوّةٍ بينهما صراع، يُمثّل العقل قوة الطرف الأول(ق١=العقل)، الذي يُضادّه وينازعه الطبع بوصفه قوة الطرف الآخر(ق٢=الطبع) . هذا التجاذب المتضاد هو بنية قارّةٌ في ذهن الشاعر تجسدت من ثمّ في لغته، وإنْ كان التضاد في المعنى هو «من العلاقات البنيوية الأساسية في مفردات اللغات الإنسانية»[٢] إلاّ أنّه في حقيقته انعكاسٌ لما في الذهن والتصورات المنبنية على التضاد والتجاذب.

---

(١) يُنظر: محمد الصالح البوعمراني، دينامية القوة بين بنى الوجود وبنى اللغة، ص٣١٣

(٢) جون ليونز، اللغة وعلم اللغة، ترجمة: مصطفى التوني، دار النهضة العربية، ط١، د. ت، ص٢١٢

في النماذج الموالية يتبدى الصّراع في مقولة الشاعر لبنيتي العقل والطبع، وهما مقولتان ذهنيتان متنازعتان، نلحظ فيهما ما يُعرف في الدراسات العرفانية بإبداعية المقولة(١)، إذ إن هذه الإبداعية من أهم مظاهر العرفان(٢)، وفيها تمت مقولة مصوغات جديدة(ما يُنشئه الذهن من مفاهيم كيانات من العالم المُسقَط) تحت أنماط مُمَقولة(العقل، والطبع) . حيث يقول المعرّي:

❖ النموذج الأول: [البسيط]

والعقْلُ يسعى لنفسي في مصالِحِها فما لطبعٍ إلى الآفاتِ جذّابِ (٣)

يبرز العقل هنا قوّةً في الطرف الأول تناقضها قوةٌ أخرى يمثّلها الطبع في الطرف المقابل، وكل قوة من هاتين القوتين تقوم بعكس اتجاه الآخر، أو تُحاول تغيير المسار الاتجاهي للطرف النقيض. فالعقل يسعى باتجاه ما يتسم بمصلحة النفس، بينما الطبع يجذب تلك النفس إلى اتجاهه المغاير.

---

( ١ ) يُنظر: راي جاكندوف، علم الدلالة والعرفانية، ص ١٦٩

( ٢ ) فصّلنا الحديث حول المقولة وإبداعيتها تحت موضوع( التمثيلات الذهنية والمقولة ) في المبحث الأول من الفصل الأول من هذه الرسالة.

( ٣ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ١٨٤

❖ النموذج الثاني: [الطويل]

نهانيَ عَقْلِي عَنْ أُمورٍ كثيرةٍ وطبعيْ إليها بالغريزةِ جاذبيْ[1]
وممّا أدامَ الرُّزءَ تكذيبُ صادقٍ على خِبْرَةٍ منَّا وتصديقُ كاذبِ

ينهى العقل في هذا النموذج عن أمورٍ كثيرةٍ آخذًا بيد الذات المتلفظة نحو الابتعاد عنها، بيد أنّ الطبع يُعيد تلك الذات نحو الوجهة الأولى فيجذبها إليها بما يناقض الاتجاه العقليّ.

❖ النموذج الثالث: [الطويل]

عصًا في يدِ الأعمَى يرومُ بها الهُدى أبَرُّ لهُ مِنْ كُلِّ خِدْنٍ وصاحبِ[2]
فأوسِعْ بني حوّاءَ هجرًا فإنّهُمْ يسيرونَ في نهجٍ من الغدرِ لاحبِ
وإنْ غيَّرَ الإثمُ الوجوهَ فما ترى لدى الحشرِ إلاّ كُلَّ أسودَ شاحبِ
إذا ما أشارَ العقلُ بالرشدِ جرَّهُمْ إلى الغي طبعٌ أخذُهُ أخذُ ساحبِ

يُشير كيان العقل هنا إلى ناحية الرشد، دون أن يقسر أحدًا على اتباعه، بينما يقوم الطبع بجرِّهم وأخذهم إلى ناحية مناقضة هي ناحية الغيّ أخذًا قسريًّا فيه إذلال(أخذ ساحبِ) .

هذه النماذج الاستعارية هي مثال على بنية القوة المضادة المهيمنة على جزء من تفكير الشاعر؛ لذلك نلحظ عديدًا من الاستعارات تحمل في

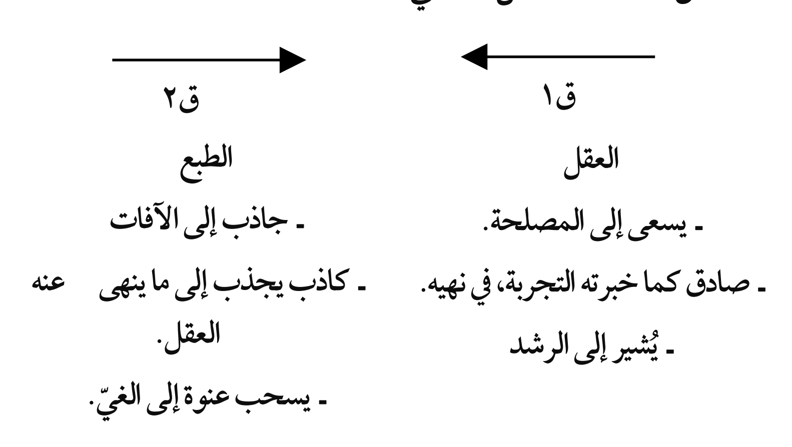
---

( ١ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ١٦٧

( ٢ ) المصدر نفسه، ج١، ص ١٦٧

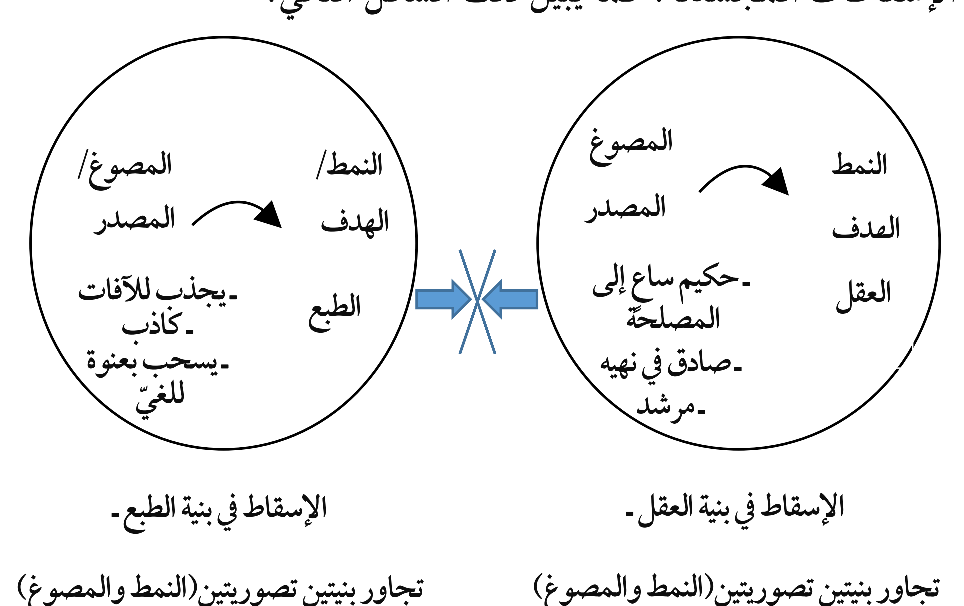
داخلها نسقية تصورية تنبني على التضاد. وإذا كان من أهم ما توصلت إليه الدراسات العرفانية أن التفكير البشري في جزء كبير منه خاضع للتخييل اللاواعي والمجسدن؛ فمعظم المفاهيم الاستعارية تترسخ لاشعوريا في عقل الإنسان من خلال الإدراك البصري والتجربة المتمركزة على الجسد، ثم تصبح تلك المفاهيم بنيات قارة في الذهن لها القدرة على إنتاج الفعل[1]، فإذا كان ذلك كذلك فإنّ ذهنية المعري تحمل نسقية التضاد لاشعوريا، مما حدا بها إلى مقولةِ مصوغات جديدة ضمن أنماطٍ مقولية، بحسب مصطلح «جاكندوف»، .

ففي استعاراته في النماذج الشعرية المذكورة يقع العقل=ق١، في طرفٍ، يُقابله على النقيض في الطرف الآخرِ الطبع=ق٢، حيث تتجاذب هاتان القوتان، فتدفع كل منهما الآخر باتجاه مضاد، يغيّر فيه مساره. ويمكن تصوّر ذلك من خلال الشكل التالي:




( ١ ) يُنظر: إبراهيم منصور التركي، البعد الفكري والثقافي للاستعارة في البلاغة العرفانية، ص٤٥٩

وقد تبلورت هذه البنية المضادّة عبر آليّة الإسقاط بين المجالات، فالعقل والطبع مجالان تصوريان متضادان، يبدوان في ذهن المعري بنيتين مجسدنتين، يمثّلان نمطين أو معلومتين خزّنهما ذلك الذهن من خلال بنى تصوّرية، تمثّل مصوغات ذهنية معقّدة تتداخل فيها عدة معان من المستوى المقولي القاعدي، مثل مصوغات(الرجل الحكيم، والصادق، والمرشد) التي تبدو بوصفها ممثلةً للنمط(العقل) . ومصوغات(الجاذب للآفات، والكاذب، والساحب للغي) الممثّلة للنمط(الطبع) . وهذا التجاور ما بين البنيتين التصوريتين(النمط) و(المصوغ) هو الذي يحدد الحكم المقولي[1]، في ذهن المعري، وكيفية فهمه للمجردات من خلال الإسقاطات المجسدنة. كما يبين ذلك الشكل التالي:




الإسقاط في بنية العقل- الإسقاط في بنية الطبع-

تجاور بنيتين تصوريتين(النمط والمصوغ) تجاور بنيتين تصوريتين(النمط والمصوغ)

---

( ١ ) يُنظَر: راي جاكندوف، علم الدلالة والعرفانية، ص ١٦٤

هذا الحُكم المقولي نشأ في ذهن الشاعر عبر بنية القوة المضادّة، حيث فهم نمط العقل وما أبدعه الذهن بإدراجه مصوغات تحت ذلك النمط، من خلال فهمه للنمط النقيض ومصوغاته الذهنية. إذ كلٌّ من هاتين القوتين تقوم بتغيير مسار الاتجاه للآخر، فهما بنيتان فضائيتان ترتكزان على الحركة الجسدية.

ما يُلحَظ في هذا الحكم المقولي أنه قائم على الاستعارة التصورية لبنية الحدث، فأحداث كل من العقل والطبع، (السعي للمصالح، والإشارة بالرشد) أو(جذب الآخرين للآفات أو للغي) هي أحداث تستخدم الاستعارتين الأوّليتين: الأسباب قُوى، والتغيّرات حركات. ويمكن تصور هذه الأحداث من خلال الأمكنة، أي أنّها تنبني على استعارة الحدث مكان، فالسعي والجذب والسحب هي بنى حدثية مكانية. وقد أشار «لايكوف» و«جونسون»[1]، إلى نسخ بنية الحدث مكان، وأنها تضم نسوخًا ذهنية فرعيّة من قبيل:

- الحالات أمكنة.
- التغيّرات حركات.
- الأسباب قُوى.
- التسبّب حركة قسريّة.

---

( ١ ) يُنظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، ص ص٢٥٣ ـ ٢٥٤

- الأعمال حركات تندفع ذاتيا.
- الأهداف وِجهات.
- الوسائل مسارات إلى وجهات.
- الصعوبات مُعيقات للحركة.
- حرية العمل انعدام لمُعيقات الحركة.
- الأحداث الخارجية أشياء متحركة واسعة ببذل القوة.

إن المجال المصدر، كما في الشكل السابق، هو مجال الحركة في الفضاء، والمجال الهدف هو مجال الأحداث. فالعقل والطبع نمطان تدور حولهما الأحداث، بيد أن مصوغاتهما هي مجال الحركة الفضائية(السعي، الجذب، الجرّ) .

خطاطة القوة المضادّة، كما برهنت هذه النماذج الشعرية، هي خطاطة مبنيةٌ على الاستعارتين الأوليتين: استعارة الأسباب قُوى؛ فالصراع ما بين العقل والطبع خاضع للسببية القسرية. واستعارة التغيّرات حركات؛ فكل من ذَينك النمطين ينشد التغيير في المسار والوِجهة.

تندرج هذه الخطاطة تحت خطاطة الربط، لسببين: أولاً: لما يُنشئه الشاعر من ترابط ذهني بين نمطي(العقل والطبع)، وهو ترابط قائم على علاقة التضاد، ففهم أحدهما يكشف عن معنى الآخر. ثانيا: لما يقتضيه الفهم من حوسبة ذهنية تفضي به إلى الاهتداء؛ إذ إن الاهتداء هو ربط بين شيئين، فيهتدي المتكلم من خلاله إلى إسقاط مصوغات ذهنية من المجال

المصدر على النمط من مجال الهدف، فينشأ لديه حكم مقولي، وما المقولة إلا حوسبة ذهنية.

تؤكّد هذه النماذج الشعرية من خلال بنية القوة المضادة على حجّية العقل، فهو ساع إلى المصلحة، وهو صادق، وهو يُشير بالرشد. والمعري من خلال المقابلة بين المتضادين(العقل والطبع) يضع المتلقي أمام مقدمات لابرهانية أي نسبية، ليستدلّ من ورائها على النتيجة التي تتمحور حول كون العقل حجّةً؛ لذا يجب اتباعه.

## بنية الجذب Attraction:[(١)]

هي بنية مشتركة بين جملة من التجارب التي تجذب المرء إليها كما المغناطيس الذي يجذب قطعة الفولاذ. ويمكن تمثيل هذه البنية من خلال [الشكل٣٦] التالي:

ق١ ☐ - - - - - - ———————◄ ق٢

[الشكل٣٦]: خطاطة بنية الجذب

تقوم هذه الخطاطة على الانجذاب إلى شيء ما بوصفه قوةً ضاغطةً، تمارس قوتها على الذات المتحركة المنجذبة. وترتكز بنية الجذب هذه على البنى الاجتماعية والثقافية التجريبية، فتكون على ذلك هذه الخطاطة تجريدًا ذهنيا تصف جزءًا من الواقع ما قبل اللساني، وهي في الآن نفسه تُهيكل الأفكار والتصورات، وتبرر مقولة المعري للعقل في استعاراته التصورية المرتكزة على بنية الجذب.

تنبني هذه الخطاطة على ما يُعرف بالعرفان المتموضع Situated cognition؛ فالذهن الخطاطي فيه ليس انعكاسًا لما في الواقع، بل هو مؤوّلٌ له، فثمة مبادئ عاملة في الذهن تفرض بنية على تلك المدخلات العرفانية المتموضعة. إنّ التصور والإدراك بناءً على ذلك هو جزءٌ من

(١) يُنظر: محمد الصالح البوعمراني، دينامية القوة بين بنى الوجود وبنى اللغة، ص ص٣١٣-٣١٤

المحيط الطبيعي للمتكلم يتفاعل معه ومنه يستمد المقولات والخطاطات[١]، فتنشأ الخطاطة من خلال ذلك التصور.

لذا فإنّ استعارة العقل حُجّة في عدة نماذج شعرية من اللزوميات نشأت في ذهن المعري بوساطة خطاطة بنية الجذب، فثمّة موجّهات تمثّل قوةً أُولى(ق١)، تُمارسُ هيمنتها على ذهن الشاعر فتجذبه نحو العقل بوصفه قوة منجذبًا إليها(ق٢) . وهنا يلحظ الشاعر نفسه مدفوعًا لا شعوريا نحو العقل. فالقوة الأولى تدفع الذات المتلفظة إلى مسار قسري نحو القوة الأخرى، وقد نتج عن تلك الموجّهات أنّ الشاعر استمدّ منها مقولته للعقل، وخطاطته الذهنية المنبنية على الجذب؛ فالمحيط الاجتماعي متفاعلاً مع إدراك الذات العارفة يُبدع مصوغات جديدة تندرج تحت نمط المقولة، أي إنّ الإحالة أو المصدقات تُحيل على فهم الذات العارفة وتصوراتها وتأويلها للأشياء وللكون.

في النماذج الموالية تبدو المعالجة الذهنية لدى المعري لمقولة العقل، معالجة حوسبيّة يهتدي فيها الذهن من خلال تفاعله المجسدن مع المحيط والأفكار والتمثيلات الذهنية إلى المعنى، مما ينتج عنه الفهم الاستدلالي التجريبي المسؤول عن مقولة الأشياء. وقد أكّد «لايكوف»، وفقًا لما ذهبت إليه الدراسات العرفانية المعاصرة، على أنّ مقولة الأشياء هي أشدّ تعقيدًا، فليس تصنيف الأشياء وضمّها أمرًا يتمّ وفق آلية حاسوبية،

---

( ١ ) يُنظَر: منجي العمري، التأويل الدلالي للروابط والعرفان المتموضع، ص ٦٤

فالذهن ليس مرآة للطبيعة وللواقع، وليس آلةً مُعالِجةً للأمور وللأشياء فحسب، بل إن إنتاج الأفكار والمعاني يتجاوز كل ما يمكن لأية آلة إنجازُه[1] . ومن هنا تتبدّى معالجة المعري لدال العقل بوصفه قوةً انجذب إليها، حيث يقول:

❖ النموذج الأول: [البسيط]

إذا تـفَـكَّـرْتَ فِـكْـرًا لا يُـمـازجُـهُ    فسـادُ عقْلٍ صـحيحٍ هانَ ما صَـعُبَا[2]
فاللُّبُّ إنْ صحَّ أعطى النفسَ فترتَهَا    حتّى تموتَ وسمّى جدَّها لعبَا

إنّ المظاهر الاجتماعية والثقافية تبدو هنا، بوصفها موجّهات، سببا جليا في نشوء الخطاطة في ذهن الشاعر، فانجذاب الشاعر نحو العقل هو انجذابٌ لاشعوري، وقد مارست العمليات الاجتماعية دورًا في بلورة تفكيره الخُطاطي، فاللبُّ، وهو مصوغ طرازي لنمط العقل المقولي، في فهم الشاعر، هو كيانٌ مجسدنٌ متحرّك.

❖ النموذج الثاني: [الطويل]

والعَقْلُ أنفَسُ ما حُبِيتَ وإنْ يُضَعْ    يومًا يَضَعْ فغوى الشرابُ وما حَلَبْ[3]

---

( ١ ) يُنظَر: جورج لايكوف، نساء ونار وأشياء خطيرة: ما تكشفه المَقْولات حول الذهن، ص ٣٣٠

( ٢ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج١، ص ١٤٠

( ٣ ) يُضَع: من الإضاعة. يَضَع: من الضِّعَة. المصدر نفسه، ج١، ص ٢١٤

يستدلّ الشاعر هنا من خلال التجارب والخبرات، على أنّ العقل هو أنفس حبوةٍ يُمنحها الإنسان، فإنْ ضيّعه صاحبُه أصبح وضيعًا ذليلاً. هذه الخبرات التجريبية تُعتبر قوةً تمارسُ هيمنتها على الشاعر نحو القوة المنجَذب إليها(العقل) .

❖ النموذج الثالث: [الكامل]

اللبُّ قُطبٌ والأمورُ لـــهُ رحًى        فيـــهِ تُدبّـــَرُ كلُّها وتُدارُ [1]

يبدو هنا أنّ جملة التجارب التي خَبَرَها الشاعر هي رحى تُدار حول قطب اللب/ العقل، مما يعني أنّ للعقل مركزيةً يُنجَذب إليها. إنّ البنى الاجتماعية والمعارف المشتركة تمثّل قوة أولى ضاغطةً تحدو بالشاعر قسرًا نحو القوة الأخرى قوة العقل.

هذه النماذج الشعرية تكشف عن مقولة الشاعر للعقل من خلال تصوراته للأشياء وإدراكه للعالم من حوله؛ ذلك أنّ التصور العرفاني قائمٌ على مركزية الذات العارفة Cognizer، هذه المركزية التي إليها يعود إدراكنا لذواتنا وللوجود، وعليها تتأسس أفكارنا، فنحن لا يمكن أن نفهم هذا الوجود منفصلا عن رؤانا وتصوراتنا وإيديولوجياتنا[2] . ففهم الشاعر لاستعارة العقل مُنْبَنٍ على التمركز الجسديّ، حيث تنشأ التصورات من

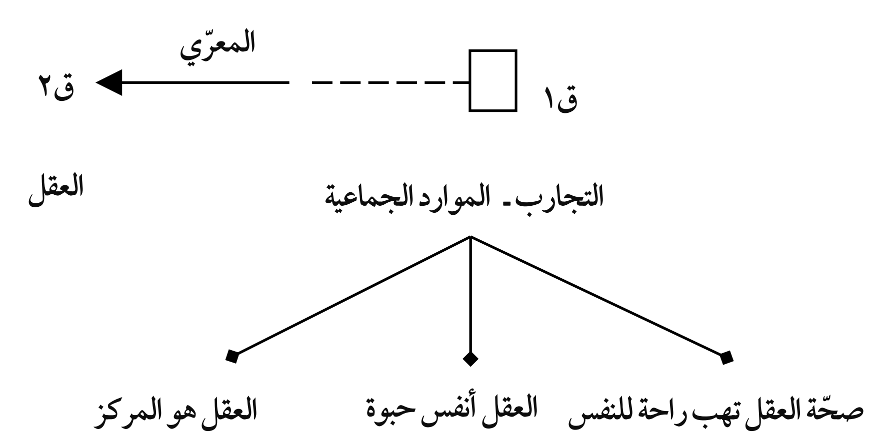
---

( ١ ) أبو العلاء المعري، شرح اللزوميّات، ج٢، ص ٩٨

( ٢ ) يُنظر: محمد الصالح البوعمراني، الاستعارات التصورية وتحليل الخطاب السياسي، ص ص ١٧١ ـ ١٧٢

خلال الجسد، فالعقل كيانٌ مجسدن يُعطي/ وهو حبوةٌ نفيسة/ وهو قطب. هذه المصوغات الذهنية هي أطرزة جديدة لنمط العقل.

فالخبرات والتجارب الفردية والمشتركة والموارد الجماعيّة في الاستعارات التصورية في هذه النماذج، تمثّلُ قوةً أولى(ق١)، فهي موجّهات تمارس الهيمنة على الشاعر، فيتجه لا إراديا نحو القوة الأخرى(ق٢) قوة العقل، بحيث تكون هذه القوة ناشئةً بوساطة التجارب واللاوعي. ويمكن تمثيل خطاطة بنية الجذب هذه وفق الشكل الآتي:




يمثّل المربع الصغير جملة التجارب والخبرات الفردية، وهو كذلك مخزن الموارد الجماعية، وهذه الموارد عبارة عن أبنية خُطاطية ينهل منها الأفراد لاشعوريا عند إنتاج الأقوال أو تأويلها من خلال ذلك المخزون الذهني. أما الخطوط المتقطعة فهي ما تتسم به تلك المعارف من كونها موجِّهات، تقوم هذه الموجّهات بجذب المعري إلى وجهة القوة الأخرى(العقل) . وأمّا السهم المستقيم فيدلّ على التوجيه القسري.

إنّ استعارة العقل في هذه النماذج الشعرية متشبّعةٌ بالخلفية العرفانية الاجتماعية والإيديولوجية والثقافية، background cognitive فمما ركز في ذهن الجماعة/ المسلمة التي ينتمي إليها الشاعر أنّ العقل به تتقوّم الحياة، فهو المركز الذي يُدير الأمور، وهو أفضل ما يُوهبه المرء، وراحة النفس لا تكون إلا بسلامة العقل. هذه الأفكار تمثل الموارد الجماعية Members resources(MR)، ـ حسب مصطلح «فيركلاف» ـ هذه الموارد هي قريبة جدا من مفهوم «لايكوف» للمناويل العرفانية المؤمثلة في التصور، Idealized cognitive model لاسيما في كونها ذات أساس تجريبيّ، وفي كونها عرفانية اجتماعية بحكم تخزينها في الأذهان، وكذلك بحكم منابتها الاجتماعية. [1]

فالنصّ الاستعاريّ يختزن البنيات الاجتماعية، وقد أكّد «فان دايك» (Van Dijk) على أنّ معرفة العمليات الإدراكية للنص تمكّننا من أساسٍ لتحليل عمليات اجتماعية[2]؛ مما يعني أنّ الاستعارة التصورية تختزن عمليات اجتماعية، قامت فيها هذه العمليات التي تشكّلت من خلال تفاعل الذات وإدراكها للأشياء من حولها. وهذا ما لوحِظ في النماذج السابقة من أنّ التصورات الاستعارية قد تشكلت من خلال تفاعل المعري

---

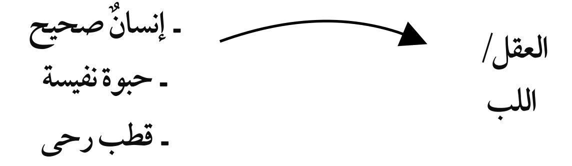
( ١ ) يُنظَر: الأزهر الزنّاد، النصّ والخطاب، مباحث لسانية عرفنية، ص ص٦٣ ـ ٦٤

( ٢ ) يُنظَر: فان دايك، علم النص، مدخل متداخل الاختصاصات، ص ٢٥

التجريبي مع المحيط، فجاءت استعاراته منبنيةً على تمركزه الجسديّ، فمن الجسد تنشأ التصورات.

إنّ الاستعارات التصورية في تلك النماذج تتمثل في: (العقل إنسانٌ إنْ صحّ أعطى)، و(اللبّ حبوةٌ نفيسة)، و(اللبّ قطب الرحى)، وقد استمدّ الشاعر هذه الإسقاطات المجسدنة ما بين(المصدر/ الإنسان الصحيح، والحبوة، والقطب) . و(الهدف/ العقل، اللب) من تفاعل الذات الشاعرة مع المحيط العرفانيّ الذي يختزن السياق الاجتماعي وثقافة المشاركين في الخطاب آنَ القول. إنّ العلاقة ما بين الاستعارة والمجتمع هي علاقة تبادلية، فالاستعارة تستقي مواردها التصورية من المعارف المشتركة بين الأعضاء، وهي في الوقت نفسه مؤثرةٌ في تفكير الجماعة، ولها القدرة الخفيّة ميتافيزيقيا على تشكيل التصوّرات والاعتقادات، والأفكار.

ويمكن تمثّل البنية الإسقاطية من خلال الشكل التالي:




المجال التصوّريّ الهدف        المجال التصوري المصدر

حيث انبنى هذا الإسقاط بصورة لاواعية؛ مما يكشف عن الآلية الحوسبية التي عالج فيها ذهن المعري دالّ(العقل)، فالذهن حوسبيّ استدلاليّ ينتجُ

المعلومة من خلال مدخلات محددة من جهة، وتؤازرها من جهة أخرى مبادئ ذهنية تُضفي بنيةً جديدة على تلك المُدخلات. ومن أهم تلك المبادئ هنا ما يتمثّل في خطاطة الجذب، حيثُ بدت تلك المواردُ الجماعية وجملةُ التجارب أطرزةً قاعديّة تمثل نمط العقل بوصفه معلومة يخزّنها الذهن.

إن استعارة العقل في لزوميات المعري، تتخذ في عديد منها، إن لم تكن كلها، منحى استدلاليًّا لابرهانيًّا، فهي قائمة على الحِجاج العرفاني وهو «عملية عرفانية تبنيها أنظمة خطاطية في أذهاننا»[١] . ومن خلال خطاطة القوة المتعاضدة مع خطاطة الربط تبيّن جليًّا كيف تقوم الحوسبة الذهنية عند الشاعر في الاستدلال على حجية العقل، مما يعني انبناء تلك الاستعارات على استعارة أوّلية هي استعارة العقل حجة. فالربط والقوة كلاهما ينبنيان على أسس حِجاجيّة يتجه الذهن من خلالهما إلى ما يكون به الاهتداء.

نخلص ممّا سبق تحليله وتركيبه وتأويله من نماذج استعارية إلى أنّ الفكر الاستعاري في اللزوميات ينبني على الحوسبة الاستدلاليّة اللابرهانيّة، فالذهن ليس حاسوبًا بالمعنى الصِّرف، بل يقوم بعمليات يعالجُ فيها المُدخلات، ويفرض في الآن نفسِه بنية جديدة على تلك المدخلات من

---

( ١ ) محمد الصالح البوعمراني، الفضاء وتمثيل بنى اللغة والخطاب، ص٩٣

خلال المبادئ الذهنية المتمركزة على الجسدنة التجريبيّة، وعلى تفاعل الذات المدركة مع المحيط والتجارب والخبرات.

وأنّ الحوسبة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالحجاج اللابرهاني، فهي ذات أساسٍ استدلاليّ، قوامه المشاهدة البصرية. إذ إن إنتاج الأقوال وتناقلها أو تأويلها يخضع للإدراك البصريّ، وقد ألفينا أن بعض استعارات العقل تنحو منحى إراءة المتلقي، أو الاستحضار الآني للمؤول للمصوغاتِ التي تبدو بوصفها ممثلة لنمط العقل، فيهتدي وفق معطيات حسية يستحضرها بصريًّا إلى التمثيل الذهني المشابه لتمثيلات المتكلم.

وإذا كان من أبرز آليات الحوسبة استحضار المضمر في النص، فإنّ الحوسبة هنا ترتكز على آلية الحذف، والتقدير، والإضمار؛ مما يعني أنّ استعارة العقل لدى المعري هي استعارة منبنية على التأويل العرفاني، من خلال الاستلزامات السياقية، حيث تعتمد حوسبية الحذف على القواعد التأليفية المنطقية التي يتجه فيها العقل من قضايا بسيطة إلى قضايا مركبة، تُفضي إلى نتيجة لازمة.

ثمّ إنّ ذهن المعري، كما تبدّى من خلال استعاراته، يشتغل اشتغالا قائما على المناويل العرفانية المؤمثلة والخُطاطات الذهنية، لاسيّما الخطاطة المتعاضدة(خطاطة الربط وخطاطة القوّة)، وقد ألفينا أن ثمة وشائج بين هاتين الخطاطتين؛ لذا يعسر علينا الفصل الصارم بينهما، فخطاطة القوة ترتكز على البنى الحجاجيّة، حيث يهتدي المتلقي من ورائها إلى الهدف

المنشود. وما الاهتداء الذهني إلاّ عملية ربط بين شيئين أو مجالين تصوّريين، وهذا ما برر لنا اندماج هاتين الخطاطتين.

وتبرهن الحوسبة الذهنية لاستعارة العقل في اللزوميات على الكيفية التي بها يفكّر المعرّي، في تبجيله لنمط العقل، ومقولته الطرازية، وابتكار مصوغات/ قاعدية تمثل ذلك النمط، حيث نتج عن هذا الابتكار أو الإبداعية المقولية التأكيد على قضيّة أن العقل هو حجّة. إذ استمدّ حجيّته من خلال الإسقاط الذهني التجريبيّ المجسدن.

# خاتمة الفصل الثالث

تمثل استعارة العقل في لزوميات المعري اختزالاً للتجربة الذهنية المجسدنة التي عايشها الشاعر، فهي، أي الاستعارة، نتاج للمعارف القبلية والمشتركة والتمثلات الذهنية لهذا الكون؛ لذلك فهي أهم ما يُعبّر عن التصويرات الذهنية للإنسان، فبها ينضّد الشاعر الأفكار تنضيدًا قائمًا على التخييل الاستعاري المتمركز على الجسد.

وبدا لنا في هذا الفصل أنّ استعارة العقل لدى المعري تتضمن انبناءً ذهنيا عبر تناسل الأفضية الذهنية التي تحيل المتلقّي على ما به يكون الاهتداء؛ وهي بذلك تنحو منحى استدلاليا لابرهانيا، قوامه التأثير السياقي في المتلقي. وعندئذ يصح زعمنا بأنّ الأفضية الذهنية هي نظرية حجاجيّة يبدو فيها توالد التعريشة استدلالات مرحلية تُفضي إلى نتيجة أو حكم.

وكذلك الشأن في نظرية الأطر حيث تعد تمثيلات أو تصورات ذهنية تنظّم اشتغال الكون، وتمكننا من فهم الأبنية اللغوية والمقوليّة باندراجها في أطر محددة يفهمها كلا المتخاطبين في العملية التواصلية، حيث تتم الإحالة الذهنية على عنصر يكون به الفهم أو الاهتداء.

هاتان النظريتان(الأفضية والأطر) هما داخلتان فيما أسماه «لايكوف» بالمناويل العرفانية المؤمثلة، حيث يكون بهما بناء المقولة وإبداع التشابهات الطرازية، ولما كانتا كذلك فإنّهما وفقًا لهذا البناء المقولي لا تكونان إلا من

خلال التصوير الذهني المجسدن، حيث يُنشئ الذهن فضاءات وأطرًا فرعية يربط بينها وبين ما تناسلت عنه رابط ذهني قصدي.

ومما توصّلنا إليه أنّ الأفضية الذهنية والأطر العرفانية إنّما تتقوّمان بالأُسّ المعرفي ونعني به(مبدأ الاهتداء) بتضافره مع الأثر السياقي العرفاني، حيث تقوم الاستعارة بالإحالة على الخلفية التصورية أو الوظيفة التداولية التي حدت بالمعري إلى قدح عنصرٍ ذهني ينتج عنه مجال تصوري(هدف)، وهذا يعني أن الهدفَ/ مقولةَ العقل، ليس اعتباطيًّا غيرَ مبرر، بل إنّ الشبكة العصبية في الدماغ هي المسؤولة عن تلك الإحالة التصورية التي فهمها المعري عبر التجربة والبيئة الإدراكية.

إنّ الأفضية الذهنية وتناسلاتها بوصفها عملية استدلالية لا برهانية، تجعل من النص ذا بناءٍ متماسك ومنسجم، إذ تقوم فيه الروابط اللغوية والروابط الذهنية الإحالية التصورية بدورٍ يجعل من النص الاستعاري في لزوميات المعري نسيجًا مترابطًا.

فاستعارات العقل في لزوميات المعري، هي استعارات ذات انسجامٍ نصيّ يعود على الانسجام الذهني لمنشئ النص، وقد وجدنا أن تلك الاستعارات تقود المتلقي إلى إعمال القدرة التأويلية لديه، آليا عبْر الحوسبة الذهنية اللاواعية، ولمّا كان من أبرز آليات الحوسبة الذهنية استنباطُ المضمر في النصّ، فإنّ الذهن فيها يتجّه تلقائيا إلى التحليل والتأويل والتأليف في معالجة القضايا، ويكون للتخيّل دور مهم في استكناه المحذوف مما يجعل من النص متراكبًا مترابطًا منسجما.

فذهن المعري يفهم مقولة العقل فهمًا منسجمًا، أتى هذا الانسجام على جميع استعاراته المتعددة في نصوص اللزوميات؛ ذلك أن اشتغال ذهنه هو اشتغالٌ لا واعٍ أي إنّه يُمقولُ العقل بصورةٍ آلية وفق مناويل عرفانية مؤمثلة وخُطاطاتٍ قابعة في قشرة الدماغ؛ لذلك بدا لنا فهمه لمقولة العقل ربطًا بين أشياء متغايرة، وما هذا الربط إلا عملية حوسبية توخّى منها البرهنة على صدق مقولته صدقًا عرفانيًا، وعلى التأثير في المتلقي، من خلال الخطاطة المتعاضدة خطاطة القوة وخطاطة الربط.

ولعلّ من أهم نتائج هذا الفصل:

١- أنّ استعارة العقل التصورية هي ذات مبدأ اهتداءٍ يتوصّل المتلقي من خلاله إلى المعنى الذريعي.

٢- تبدو الاستعارات التصورية في اللزوميات استدلاليةً لا برهانية، تؤمن بالنسبية وعدم الحتمية في التأويل، وهذا ما تؤكده العرفانية في أبعادها الفلسفية.

٣- تشترك الأطر والأفضية والمناويل المؤمثلة في مقولة الأشياء، وإبداع المشابهات بين العناصر المختلفة.

# خاتمة

اتّخذنا المقاربة العرفانية مدخلا قرائيّا لاستعارة العقل في لزوميات أبي العلاء المعرّي لأنّها تنحو منحى نقديًّا يجعلها تقف، في كثير من وجوهها، على النقيض من اتجاهات النقد الأدبي الكلاسيكية والحديثة؛ فهي تثير إشكالات عدّة حول مفاهيم فلسفية تحكّمت لقرون طويلة في الذهنية النقدية والأدبية والبلاغية على حد سواء، حيث تبدو نظرة تلك الاتجاهات للمفاهيم الفلسفية نظرةً قاصرة عن بلوغ الكفاية التفسيرية لما تحيل عليه معاني الأشياء، ممّا يعني أنّ هذه المقاربة، كما بدت لنا، هي في أساسها نظرية في الإحالة والمعنى.

وقد لاحظنا أنّ مفاهيم من قبيل المقولة والصدق والدلالة وغيرها، إنما تدور على الإحالة والمعنى، إذ ألفت النظرية العرفانيةُ خللاً في التفكير الفلسفي واللساني منذ القدم حتى يومنا هذا، حول بلورة تلك المفاهيم وتحديدها، مما أدّى إلى قصورٍ في الدراسات الأدبية في الكشف عن معنى النص وما يحيل فيه على تصورات ذهن الذات العارفة ومَقْوَلتها للكيانات في هذا العالم الفيزيائي.

لذلك فقد جابهت العرفانية ترسانةً من التصورات الفلسفية واللسانية منذ «أرسطو» حتى يومنا، بالنقض والتقويض، وإحلال تصورات جديدة تنوب عنها. ومن أهم النتائج الفلسفية التي توصلت إليها، جرّاء هذه المجابهة، أنّ جُلّ تصوراتنا المجردة قائمة على الاستعارة، وأن فكرنا لاواعٍ في

غالبيته، وأنّ ذهننا مجسدنٌ أصلاً؛ وبهذه النتائج برهنت على خطأ التصورات القديمة التي لم ترَ للجسد أي دور في بناء المقولات.

وانتهينا إلى نتيجة مفادها أنّ العرفانية، وإن كانت تؤمن بالبعد الماديّ، فهي ليست ماديةً صرفًا، بل هي إلى جانب ذلك تُعنى بالبعد الذهني الرمزي، فتجاربنا المادية تسبق، في غالبيتها، أفكارنا وتصوراتنا حول الأشياء، وإن غدت تلك التجارب لا تحدّد الأفكار إلاّ أنها تبررها، فالعقلُ والجسد لا ينفصلان، ولا يمكن للعقل أن يتوصّل إلى المعرفة إلا من خلال انطلاقته من زاوية جسديّة؛ وبناء على ذلك فإنّ الجسد هو المحدّد لماهية العقل.

واستخلصنا من هذه النظرة الجديدة للعقل المجسدن، أنّ العرفانية، لاسيما في تحليلها للنص الأدبي، تحاول الإجابة عن السؤال المركزي التالي: كيف يشتغل الذهن ويبني تصوراته ويُبدع مقولاته؟ إذ إنّ إبداع المقولة هو المِيسم المحدد لذلك الاشتغال، بل إنّ الاستعارة ما هي إلا خلق مقولات جديدة، أو انبناؤها على مقولات متجذرة إبستيميا؛ مما يعني أن المقولة مركزية في الدرس العرفاني، وبناءً على ذلك فإنّه ليس مجانبا للصواب القولُ بأن جميع المباحث العرفانية تدور عليها.

لكنّنا انتبهنا كذلك إلى أنّ المقولة العرفانية تختلف اختلافا جوهريا عنها في الفلسفة الكلاسيكية لاسيما الأرسطية منها، وباختلافها هذا فإنّها تعالج الأفكار والتصورات معالجةً تختلف، تبعا لذلك، عمّا قدمته الدراسات

الأدبية، على وجه الخصوص، في تحليل النص الأدبي؛ فتبحث في الكيفية التي اشتغل بها ذهن الباثّ في مقولته الطرازية وجمعه بين الأشياء.

وحين تفحصّنا ديوان اللزوميات «لأبي العلاء المعري» ألفيناه يتشكّل بوساطة استعارة العقل، التي تمثّل خيطًا واصلاً موصولا بين النصوص الشعرية، فتمنحها انسجامًا ذهنيًّا ونصيًّا، ومن هنا فإنّ اختيار المنهج العرفاني لدراسة استعارة العقل في لزوميات المعري لم يكن اختيارًا عشوائيًّا، بل إنّ كيفية مقولة الشاعر لاستعارة العقل هي التي استدعت آليات المقاربة العرفانية.

واقتنعنا، بناء على ذلك، أنّ مقاربة استعارة العقل في اللزوميات مقاربة عرفانية، تستوجب الإجابة عن تساؤلات مهمّة، من قبيل: كيف مقوَلَ الشاعرُ بنية العقل؟ ولماذا كانت هذه المقولة؟ وكيف نظّمت استعارةُ العقل تفكيرَ الشاعر؟ وما مدى تأثّر ذهن الشاعر بالمحيط العرفاني في عملية مقولة الاستعارة؟ وما مدى قدرة الشاعر على إقناع المتلقي من خلال الاستدلال الاستعاري اللابرهاني؟

وهذا يعني أنّ المقاربة العرفانية تفتح، بلا ريب، آفاق التساؤل حول اشتغال الذهن، وانعكاسه على النص الأدبي، وهي بانفتاحها على علوم وتخصصات شتى، كعلوم الحاسب والأعصاب والفلسفة والأنتربولوجيا وغيرها، قادرةٌ على الإجابة عن تلك الأسئلة بصورة مغايرة وجديدة، فليس هدفها من تحليل النص الأدبي استجلاء جماليته البلاغية وصوره

الشعرية فحسب، بل تُعنى في المقام الأول بالجانب الفكري، حيث نقلت الاستعارة من حقلها الجمالي البلاغي إلى حقل الفكر.

وتأكّد لدينا من مقاربة الاستعارة التصوّرية في أشعار اللزوميات، أنّ المقولة مركزية في النظرية العرفانية، لذلك حاولنا في الفصل الأول أن نكشف عن مقولة بنية العقل الفلسفية في اللزوميات، وألفينا أنّ المعري يُمقوِلُ العقلَ من خلال الاستعارة التصورية فيخلق تشابهات طرازية ما بين العقل من جهة بوصفه هدفًا، وتمثيلاتٍ ذهنية مجسدنة من جهة أخرى بوصفها مصادر متنوّعة. إلاّ أنّ مقولة المعري للعقل هي خاضعةٌ في أساسها لعلم الدلالة العرفاني، لذلك فإنّ البحث عن دلالة العقل هو في حقيقته بحثٌ في الدلالة التصورية العرفانية.

وبما أنّ المقولة تنشأ من بنية ذهنية داخليّة معقّدة ولا واعية، تتحكّم في وعي الممَقْوِل، فيُحدّد أنماطًا بوصفها مقولاتٍ يخزّنها الكائن ويبني عليها أفكاره، فإنّنا سعينا إلى استكناه كيفية مقولة المعري لاستعارة العقل، واستهدينا بآليتين هما نظرية المعنى الموسوعي، ونظرية التجذر الإبستيمي. واتّضح لنا أنّ بنية العقل في ذهن المعري شكّلتْها التجارب الفيزيائية والثقافية؛ لذلك كان فهمه للعقل مختلفًا عمّا هو عليه لدى الآخرين، حيث أسقط كيانات من المجال التصوري الماديّ المحسوس/ المصدر، على كيان العقل التصوريّ/ الهدف، وهو كيان أكثر تجريدًا، ولم يكن هذا الإسقاط اعتباطيًّا، فالاستعارة العرفانية ترفض الاعتباطية، وتؤكّد وجود مبررات تحكم العلاقة ما بين الدال والتصورات؛ لذلك فإنّ

معنى العقل في اللزوميات، من خلال عملية الإسقاط الاستعاري، ليس معنى محدّدًا سلفًا، بل إنّه مُتشكّلٌ بوساطة معارف موسوعية متعددة، تبدو مبررةً من خلال التمركز الجسدي للذات المتلفظة، فغدا للعقل، بناءً على ذلك، تمثيلات في ذهن الشاعر، بنْيَنَها السياق العرفاني وتفاعُل الذهن مع المحيط.

واستخلصنا، تبعا لذلك، أنّ للسياق العرفاني دورا في بنينة العقل المقولية. وقد نتج عن ذلك الأثر السّياقي تكوينُ تصورات خاصة للعقل في ذهن الشاعر، وعليها كانت إحالة معنى العقل. وإنّ فهمَنا لكيان العقل في شعر المعري يجب أن ينطلق من فهمنا لتصورات الشاعر الذهنية التي أحال عليها دالّ العقل، إذ إنّ هذا الدالّ ذو بنية تصورية متعالقة مع ذهن الشاعر وأفكاره، وكذلك مع التركيب اللغوي، بوجاهات تدلُّ على تشاكلاتٍ جزئية بين هذه البنيات الثلاث؛ وإنّ الأنساق الإدراكية وربطها بوجاه الذهن/ الأفكار تعطينا الدليل الكافي للبنية التصوريّة الذهنية لدالّ العقل لدى المتكلم.

وقد برهنت لنا المعرفة الموسوعية أن مقولة العقل تمّت من خلال تمثيلات ذهنية، تقوم على ما بين عناصر المقولة الواحدة من تشابه طرازي داخلي، لا خارجي، فإذا بـ (العقل) و(الهادي/ الإمام المبين) و(النور الإلهي) أفراد تتشابه ضمن مقولة واحدة تشابهًا داخليًّا في سمة(القداسة)؛ ممّا أثبتَ لنا تحرّر دلالة العقل الموسوعية من قيود المعجم، لتنطلق في أفق شاسع من المعارف، والذريعيات، والسياق، والتمثيلات الذهنية،

والوجاه وغيرها، بحيث يكون إدراك معنى العقل في اللزوميات أمرا معقّدا لما يتطلّبه من وجوب معرفة ما يحيل عليه ذلك الدال من تصورات ذهنية أكثر تعقيدًا.

ولكي نستكنهَ كيفية بناء مقولة ذهن المعري لدال العقل، بحثنا من خلال نظرية التجذير الإبستيمي عن دلالة العقل، ووجدنا أن مفهوم البيّنة العرفانية للمتخاطبين، حسب «سبيربر» و«ولسن»، هو مفهوم تتجذر فيه المفاهيم ويمثل أساسًا في صياغة المعنى والدلالة؛ وتوصّلنا إلى أن التجذّر لا ينفصل عن التموضع العرفاني، فالدال لا يمكن التوصل إلى معناه إلا بالنظر في الموقع المفهومي للمفردة بالاعتماد على الأرضية المشتركة بين الطرفين، فالمفاهيم المتصوَّرة لايمكن تناقلها إلا إذا كانت هنالك أرضية مشتركة بين الناقل والسامع.

وإنّ استعانتنا بنظرية «شلانقار»، المظاهر الثلاثية للتموضع العرفاني، أَسْهَمَ في رصد الأثر العرفاني لمقولة العقل في لزوميات المعري. مما أكّد لنا أن المعرفة المتموضعة هي معرفة لا تنفصل على الجسدنة الاستعارية؛ لذلك فإن الشاعر يبني من خلال التصورات علاقة مع المحيط الفيزيائي والثقافي، عبر روابط عديدة كالشرط والعطف، إذ إن هذه العلاقة والروابط تمثل بنية داخلية في ذهن الشاعر.

وقد كان هدفنا في الفصل الأول من هذا البحث، معرفة كيفية بناء المقولة، فأوصلَنا ذلك إلى نتيجة مهمة تتمثل في ركيزة التجربة المجسدنة، وهي

من أهمّ ركائز النظرية العرفانية، مما يُحتّم على من يقارب نصوص المعري مقاربة عرفانية أن يفكّ شفرة التجربة أوّلاً. وقد ساعدنا المزج ما بين نظريتي التجذير والتموضع على استخلاص تلك المعرفة حيث اتّضح لنا أنّه بالتجربة المجسدنة تتشكّل المقولة؛ فبالتجربة تتمّ العلاقة بين الذّات العارفة والمحيط من حوله، فتعتمل المعرفة في ذهنه، لتفضي إلى نتائج عرفانية، إنْ ثقافيةً أو اجتماعية، يمكن تناقلها، عبر موضعة عرفانية تتجذر فيها المفاهيم، فلا يمكن فهم إرسالية المتكلم إلى المتلقي إلاّ من خلال فك شفرة التجربة المسبقة، فاستعمال المفاهيم المتجذرة في الواقع والذهن هي التي تمنح المتلقي عنصر(الاهتداء) إلى ما يرومه المتكلّم.

إن للتجذير الإبستيمي وللتموضع العرفاني ـ كما لاحظنا ـ دورًا مهمًّا في تشكيل المعنى وتأويله، وهذا يؤكّد ما توصّلنا إليه من كون هاتين النظريتين تُسهمان في بناء المقولة الطرازية؛ ذلك أنّ المقولة قائمة على المعنى المتشكل في الذهن؛ فانتهينا في هذا الفصل إلى أنّ مقولة العقل في لزوميات المعري يمكن أن يُفهم تشكّل بنائها من خلال تينك النظريتين من نظريات علم الدلالة التصورية.

ومن أبرز ما لفت انتباهَنا، من مقاربة استعارة العقل في لزوميات أبي العلاء مقاربة عرفانية، أنّ مقولة العقل فيها تنبني على ركائز فلسفية عرفانية، من قبيل الدلالة التصورية والتجسد العرفاني والتجربة المجسدنة والتخييل الاستعاري، فلا نستطيع التوصل إلى مقولة ذهن المعري لاستعارة العقل إلاّ عبر تلك الركائز الفلسفية، فالتجربة الذاتية قِوامها الجسد، فبالجسد

تتشكل التصورات، إذ إنه مركز التصورات لا الذهن، كما أنّ الفهم المجسدن يستند إلى التخييل الاستعاري، فيُسقط المعري لذلك مفهومًا مجسدنا(المصدر) ـ على مفهوم مجرد(الهدف) / العقل ـ عبر آلية الاستعارة التصورية التي تعني فهم مجال تصوري من خلال مجال تصوري آخر، فإذا بالعقل مجسدن في ذهن الشاعر، فهو، مثلاً، مرآة، وحبل، ورجل حكيم(أنبأنا)، وهو متسامٍ شجاع، يحارب الطبع(واللب حارب تركيبًا) .

وبحثنا في الفصل الثاني الاستعارة التصورية في اللزوميات، في ضوء نظرية كلّ من «لايكوف» و«جونسون»، حيث يكمن جوهرها في كونها تتيح فهم شيء أو مجال أكثر تجريدًا وغموضًا من خلال فهم شيء آخر أو مجال مادي. وألفينا في هذا السياق أنّ للتمركز الجسدي دوره البارز في نشأة الاستعارات وتحديدها لدى المعري، فالطابع العام لتلك الاستعارات هو الطابع التجريبي المجسدن.

وقد تعدّدت استعارات العقل في اللزوميات من قبيل العقل(منبئ، ومهذّب، ومبين) وغيرها، فألفيناها صيغًا مختلفة واستعارات فرعية تُحيلُ كلُّها على الاستعارة التصورية الكبرى(العقل إمام)، ممّا شكّل انسجامًا نصيًّا يعود في أساسه إلى الانسجام الذهني لدى المعري؛ وهذه الإحالة كانت المسوّغَ لنا للاهتمام بهذه الاستعارة التصورية الكبرى بوصفها استعارة قاعدية تناسلت عنها تلك الاستعارات الفرعية.

وتبين لنا أن لاستعارة العقل في اللزوميات بنية فضائية متمركزة على التجسد، إذ تتشكل هذه البنية الفضائية الاتجاهية بوساطة خطاطات الصورة المتعددة التي يبدو فيها العقل كيانًا مقدّسا له حركيته الفيزيائية في تجربة المعري، تلك التجربة السابقة(الماقبل لسانية)، ثُمّ، بلا وعي، انبثقت استعاراته وعباراته اللغوية منبنية على المركزية الجسدية للذات المتلفظة، ومن أهمّ تلك الخطاطات، خطاطة المركز، والأطراف، وخطاطة الوعاء، وخطاطة الربط، وخطاطة المسلك. وفيها تبدو البنية الفضائية الاتّجاهية التصورية منسجمة مع الذهن، حيث التفاعل الإدراكي التجريبي للذات الشاعرة مع محيطها وأنساقها الاجتماعية، فاتخذت تلك البنية الفضائية الفيزيائية أشكالا خطاطية تبنين أنسقةَ العلاقات الفضائية عبر إسقاطات جسدية ترتكز بشكل واضح على الجسدنة التجريبية، والإدراك الجشطالتيّ، والتخيّل الذهنيّ، والتوجّه الجسديّ.

وقد اكتشفنا أن الاستعارة التصورية في اللزوميات لا تخلو من جمالية إبداعية وشعرية فائقة، أضفت معنى جديدا على العقل، معنى موسوعيا، ذا سمات وخصائص عدّة كانت لكيان المصدر(الإمام)، على كيان الهدف(العقل)، ولم يتمّ ذلك إلا من خلال الشعرية العرفانية للاستعارة التصورية للعقل. فالشعرية العرفانية جمعت ما بين الملكة الإدراكية التجريبية، والقدرة التخييلية اللغوية، دون الإغراق في الجمالية اللغوية الجافة؛ لذلك ذهبنا إلى ضرورة الاعتناء بالنسق التركيبي اللغوي الشعري للاستعارة بوصفها ذات مبدأ تأليفي دماغيّ وليس اعتباطيا.

وعند مقاربتنا نظرية المزج التصورية في لزوميات المعري تبيّن لنا أنّ المزج عملية عرفانية يشتغل عليها ذهن الشاعر بصورة لاواعية، إذ يتمّ المزج ما بين فضاءين أو أكثر مزجًا ذهنيا لاواعيا، ويقوم هذا المزج بعمليات عرفانية منها التركيب والإكمال والبلورة. وأهم ما تفضي إليه هذه العمليات هو نشوء المعنى الجديد في الذهن، وبدا لنا أنّ المعنى الجديد الحاصل من الاستعارة المقولية العليا(العقل إمام) وتناسلاتها في المستويات الدنيا، لا يمكن استكناهه إلاّ من خلال النظرة الجشطالتية للشبكة برمّتها، أي أن المعنى ليس كامنا في الفضاءين الممزوجين فحسب بل في الشبكة كلّها.

وقد تأكد لدينا من خلال المراجعات النقدية التي دارت على نظرية المزج التصوري أنّها نظرية في المعنى، فقد أشار الثنائي «براندت» مثلا إلى أنّ إنتاج المعنى الجديد ينبثق عبر مقام التواصل الذي يكون له الدور الأبرز في كشف المعنى، فليس للاستعارة في نظرهما معنى جوهري ثابت، بل إنّ معناها يتحدد من خلال الاستخدام الفعلي؛ لذلك فإنّ جزءًا من المعنى يختبئ وراء السيميوزيس أو السيرورة التأويلية التي يبدو فيها فضاء(العقل) فضاءً مرجعيًّا/ هدفًا وعلامة سيميائية رمزية، يُسقط فيها الشاعر ما ترسّخ في ذهنه عبر تجاربه، ويكون لمقام التخاطب دور بارز في كشف المعنى عن مدلول هذا الفضاء المرجعيّ.

وتكشّف لنا أنّ الاستعارة المزجية هي خطاب تزجيه العمليات العرفانية والاجتماعيّة والأيديولوجية، فهي ناتجة عن البنية الاجتماعية وحالّة فيها،

وهي كذلك صانعة إياها، فدورها تبادلي، وبناء على ذلك فإن تحليل الاستعارة المزجية يتطلب معرفة بالبنى الأيديولوجية والعرفنة الاجتماعية التي نهل منها المعري تصوراته بصورة آلية.

واتّضح لنا أيضًا أنّ البنية الخطابية لاستعارة(العقل إمام) وتناسلاتها، تتضمّن إستراتيجيات حجاجيّة تقويمية، يهدف الشاعر من خلالها إلى تقويض مسلّمات المخاطب، وإحلال المعنى المجسدن للعقل محلّها؛ وهذا ما يبرهن أيضًا على الدور التبادلي للاستعارة المزجية فهي صانعة للبنى الاجتماعية ومتأثّرة بها في الآن نفسه، وما العملية الحجاجية إلاّ سعي وراء تقويم البنى الاجتماعية للمخاطَب.

وقد تبين لنا، من خلال المقاربة العرفانية للاستعارة التصورية والمزجية، أن استعارة(العقل إمام) وتناسلاتها الفرعية، متشكّلة من خلال المقولة الطرازية، استطاع فيها المعري إنتاجَ تشابهات أسرية ما بين مجالين أو فضاءين دخلين متباعدين، وإنّ المقولة العرفانية قد مقوَلَتْ لديه صورة العقل مقولةً مجسدنة، تبدو فيها الإحالة التصورية تابعة للفهم البشريّ، حيث تُحيل مفردة(العقل) على تصورات يمتلكها ذهن الشاعر نفسه، فيُنتج بها تشابهات مع كيانات مجسدنة، يهدف الشاعر من خلال هذه التشابهات إلى التأثير في البنية الاجتماعية عبر الإستراتيجيات التقويمية.

وحاولنا في الفصل الأخير استكناه التصوير الذهني الاستدلالي لحجية العقل في اللزوميات، عبر نظرية الأفضية الذهنية، وآليات الحوسبة

الذهنية. وألفينا أن الفضاءات الذهنية قد تشكلت بوساطة التخييل الاستعاريّ والتجريب المجسدن، حيث تناسلت عن فضاء العقل فضاءات عدّة متكاثرة، أثبت المعري من خلالها حجية العقل عبر الاستدلال اللابرهاني، القائم على مبدأ الاهتداء.

ونظرنا في نظرية الأطر لـ «فيلمور» فوجدناها تتواشج كثيرًا مع نظرية الأفضية الذهنية لـ دى «فوكونيي»، ممّا أكّد لدينا أنّ كلتيهما تمثلان منوالا عرفانيا مؤمثلا، يستحضر مضامين الذاكرة الطويلة المدى بصورة آلية عفوية، كما أنّهما قد تندرجان ضمن التداولية العرفانية؛ لما للوظيفة التداولية من أهمية كبرى في الكشف عن المعنى، فلا يمكن تعيينه إلاّ عبر الاستنباط التداوليّ من خلال روابط ومدرجات محددة.

وقد تبيّن لنا أنّ الميتافيزيقا هي اليد الخفية المتحكمة في بناء الأفضية والأطر العرفانية بصورة آلية، وهذا ما يدعم ما ذهَبت إليه العرفانية الترابطية من أنّ البناء اللغوي ما هو إلا انعكاس لما في الذهن، من ترابطٍ ممتدّ على القشرة الدماغية، فكلّ فضاء يُحيل على فضاء آخر، أو يُدرِج فضاء آخر في الفضاءِ الأساس؛ وما هذا البناء إلا بناء استدلاليّ قائم على الحجة اللابرهانية؛ وبناءً على ذلك فإنّ هاتين النظريتين تنحوان منحى استدلاليا لابرهانيا، قِوامه التأثير السياقي في المتلقي. وعندئذ يصحّ زعمنا بأنّ نظريتي الأفضية الذهنية والأطر هما نظريتان في الحِجاجِ يبدو فيهما تكاثر الأفضية أو الأطر استدلالات مرحلية تُفضي إلى نتيجة أو حكم.

وتوصّلنا إلى أن الحجية الاستدلالية في اللزوميات في ضوء نظريتي الأفضية والأطر، ليست قائمةً على الحجج العقلية القطعية، أو على التسلسل المنطقي الحتمي، بل هي، وفق ما بنت عليه العرفانية نظرياتها، مُنْبَنْيةٌ على أهم المرتكزات الفلسفية للعرفان الترابطي، وهي النسبية والتّخييل والجسدنة واللاوعي المعرفي؛ ولذلك فإنّ تأويل ذلك المنوال العرفاني المؤمثل(الأفضية والأطر) ليس نموذجا ثابتا، بل هو حركي متغير حسب الخلفية التصورية للذهن، وللمقام، والمحيط العرفاني، والاستلزامات التخاطبية، وغيرها.

وإذا كان التصوّر الاستعاري قادرا على خلق تشابهات طرازية بين عناصر متباعدة، فقد وجدنا أن للتخييل دورًا مركزيا في المقولة الطرازية في كلتا النظريتين(الأفضية والأطر)؛ مما برهن لنا على أنّ ذهن المعري قد أبدع مقولة استعارة العقل، وأبدع تشابهات طرازية عبر الروابط والمدرجات والموافقات العديدة.

وتوصلنا إلى كون هاتين النظريتين(الأفضية والأطر) داخلتين فيما أسماه «لايكوف» بالمناويل العرفانية المؤمثلة، حيث يكون بهما بناء المقولة وإبداع التشابهات الطرازية، ولما كانتا كذلك فإنّهما وفقًا لهذا البناء المقولي لا تكونان إلا من خلال التصوير الذهني المجسدن، حيث يُنشئ الذهن فضاءات وأطرًا فرعية يربط بينها وبين ما تناسلت عنه، رابطٌ ذهنيٌّ قصديٌّ.

هذا الإنشاء الذهني للأفضية والأطر هو في حقيقته عملية حوسبية، حيث يعالج الذهن المُدخَلات، ويُفضي إلى مُخرجَات، إلاّ أن هذه العملية الحوسبية لا تعني أن الذهن حاسوب آليّ، بل هو يفرض في الآن نفسه بنية جديدة على تلك المدخلات من خلال المبادئ الذهنية المتمركزة على الجسدنة التجريبيّة، وعلى تفاعل الذّات المدركة مع المحيط والتجارب والخبرات، لذلك فإنّنا نرفض وصف الدّماغ بأنّه حاسوب آليّ لا يُضفي على تلك المدخلات تشكّلات تصورية بناءً على الجسدنة التجريبية، فالدماغ ترابطيّ لا حاسوبي.

وبدا لنا، من خلال المقاربة، أن الحوسبة ترتبط ارتباطًا وثيقا بالحِجاج اللابرهانيّ، فهي ذات أساس استدلالي قِوامه المُشاهدة البصرية، تخضع للإدراك البصريّ، ورأينا أن بعض استعارات العقل في لزوميات أبي العلاء تنحو منحى إراءة المتلقي، وبعضها تنحو منحى الاستحضار الآني للمصوغات التي تمثل لنمط العقل، فيهتدي المتلقي وفق معطيات حسية يستحضرها بصريًّا إلى التمثيل الذهني المشابه لتمثيلات المتكلم.

ولاحظنا، من خلال مقاربة آليات الحوسبة، أنّ استحضار المضمر في النص هو أبرز تلك الآليات، ووجدنا أن الحوسبة هنا قِوامها آلية الحذف والتقدير، ولمّا كان ذلك كذلك فإنّ استعارة العقل لدى المعري هي استعارة تأويلية، أي إنها لا تستغني عن التأويل العرفاني، من خلال الاستلزامات السياقية، حيث تعتمد حوسبية الحذف على القواعد التأليفية

المنطقية التي يتّجه فيها العقل من قضايا بسيطة إلى قضايا مركبة، تُفضي إلى نتيجة نسبية لازمة.

وبدا لنا أنّ ذهن المعري يشتغل اشتغالاً مُنْبَنِيًا على فكرة إبداع المقولة من خلال المناويل العرفانية المُؤمْثَلة والخُطاطات الذهنية، وألفينا أن خطاطتي الربط والقوة متعاضدتان؛ ممّا جعل الفصل بينهما متعذرًا، فخطاطة القوة تقوم على ربط ذهني بين شيئين، وهي في الآن نفسه مرتكزة على البنى الحجاجيّة التي يهدف المعري من ورائها إلى التأثير في المتلقي وتوجيهه، وما يكون ذلك إلا عبر آلية الاهتداء الذهني، وهو في حقيقته عملية ربط بين شيئين أو مجالين تصوّريين، وهذا ما برّر لنا اندماج هاتين الخطاطتين.

وممّا لفت انتباهنا في هذا الصدد، أنّ الحوسبة الذهنية لدى المعري كشفت لنا الكيفية التي بها يفكّر ويبتكر مَقْوَلاتِه القاعدية والفرعية، إذ إنّ هذه الإبداعية المقولية تدور على إثبات حجيّة العقل. وتبين لنا أنّ هذه الحوسبة الذهنية المقولية ترتكز على أهم الأسس العرفانية وهي التخييل الاستعاري والإسقاط ما بين المجالات، والإحالة الذهنية التصورية؛ لذلك فإنّ الحوسبة هي عملية استدلالية لا برهانية.

والحاصل ممّا انتهينا إليه من مقاربة استعارة العقل في لزوميات أبي العلاء المعري مقاربة عرفانية، جملة من النتائج نوجزها فيما يلي:

١. ثبت لدينا، من خلال مقاربة لزوميات أبي العلاء المعري مقاربة عرفانية، أنّ تراثنا الأدبيّ، ينفتحُ على القراءات التأويلية الحديثة؛ لما يتضمّنه من خطابٍ إنساني معرفيّ يكتنزُ مضامين إيديولوجية وسوسيولوجية وأنطولوجية، وشعرية، وغيرها. إذ تقوم هذه المضامين بعملية التّحفيز على إعادة قراءة هذا التراث وفق آليات نقدية جديدة قادرة على أن تفتحَ أفقًا تأويليًّا جديدا لقراءة النص الأدبي التراثيّ.

٢. أن المنهج العرفاني قادر على إعادة قراءة النص الأدبي وإنتاج معرفة جديدة به؛ وذلك لانفتاحه على كثيرٍ من التّخصصات العلمية النفسية والعصبية والحاسوبية والاجتماعية واللسانية التداولية والسيميائية والحجاجية وغيرها؛ ممّا يجعل منه منهجًا ذا وجاهةٍ معرفية له القدرة على تجاوز القراءات التقليدية.

٣. أنّ مبحث الاستعارة العرفانية مبحث طريفٌ، لا يقف عند حدود الجمالية البلاغية، بل يسبر أغوار الذهن البشري ويبحث في كيفية اشتغاله، وقد برهن لنا ذلك على إبداعية المقولة لدى المعرّي، من خلال التخييل والجسدنة التجريبية؛ وهذا يؤكّد ما ذهبت إليه العرفانية حين اعتبرت الاستعارة التّصوّرية أداة فكر في المقام الأول.

٤. استطاع المعري أن يُمقْوِلَ العقلَ وفق تشابهاتٍ طرازية أبدعَهَا في لزومياته، بفضل ما منحته التجربة المجسدنة. وما المقولة في

حقيقتها إلا إحالةٌ تصوريّة، تُحيلُ فيها الصورة اللغوية على مدركاتِ الذات الشاعرة وتصوراتها لاستعارة العقل وتمثّلاتها في هذا العالم الخارجيّ؛ مما يكشف عن كون المقولة لدى المعري قائمة على ركيزة فلسفية هي صدق الإحالة على المعنى الذهنيّ.

٥. تمثّل استعارة العقل في لزوميات المعري اختزالاً للتجربة الذهنية المجسدنة التي عايشها الشاعر، فهي، أي الاستعارة، نتاج للمعارف القبلية والمشتركة والتمثلات الذهنية لهذا الكون؛ لذلك فهي أهمّ ما يُعبّر عن التصويرات الذهنية للإنسان، فبها ينضّد الشاعر الأفكار تنضيدًا قائمًا على التخييل الاستعاري المتمركز على الجسد.

٦. تقوم الاستعارة العرفانية، كما أثبت التحليل والتّأويل في هذا البحث، على التشبيه، بيد أنّه يختلف عمّا هو عليه في البلاغة الأرسطية والكلاسيكية، فليس التشبيه هنا نماذج جاهزة رُسِمت وفق الشروط الضرورية والكافية استقاها المعري من الموروث، بل المشابهةُ مُتَأَتّيةٌ من خلال خلق تشابهات طرازيّة خاضعة للنسبية وللتمركز الجسديّ، وللفهم البشريّ.

٧. بدت استعارة(العقل إمام) مانحةً الانسجام أو التماسك النصي المتولّد من انسجام بنيات المشابهة في الذهن، فهي استعارة قاعدية تناسلت عنها عديدُ الاستعارات، فألفينا جميع استعارات العقل، مع اختلاف مصادرها المُبَنْيَنَة، تعود كلّها إلى تلك الاستعارة التصورية الكبرى القاعدية؛ ممّا شكّل انسجامًا نصيًّا في لزوميات

المعريّ، ولم يكن ذلك كذلك لولا الانسجام التصوري الذهني، وقد أسهمت الروابط اللغوية والروابط الذهنية الإحالية(غير اللغوية) في جعل النص متماسكًا مترابطًا.

٨. فقد تأكّد لدينا أن نسقية استعارة العقل التصورية هي ذات انسجام اقتضائي ذهني؛ مما برهن على أنّ جميع استعارات العقل لدى المعري هي مترابطة متداخلة في الأغراض الاقتضائية مما منحها انسجامًا نصيا وتماسكًا معرفيا، حيث تعود تلك أنساق التحوّلات الفرعية/ المستويات المقولية الدنيا، على نسقية ميتافيزيقية تتحكّم في لاشعور المعري.

٩. ما لفت انتباهنا أنّ استعارة(العقل إمام) تشكّلت عبر أساليب لغوية متعدّدة في المستويات الفرعية، وهذا يؤكّد لنا ضرورة الالتفات إلى أسلوبية التعبير اللغوي للاستعارة، فهي أي الاستعارة، تابعة للتصورات الذهنية، وكل لفظة يُعبّر عنها الشاعر لها ما يقابلها في المعجم الذهني؛ لذا نجد في ذلك مسوّغًا للفت الانتباه إلى شعرية الاستعارة وسيميائية العلامة الاستعارية، في سبيل البرهنة على ضرورة مراجعة النظرية العرفانية لمسألة إقصاء التعبير اللغوي في اهتمامها بالحقل الفكري للاستعارة فحسب، حيث يؤكّد ذلك أنّ الاستعارة هي آلة تفكير وطريقة تعبير، وأنّ التعبير اللغوي تابع لتلك الآلة الذهنية.

١٠. تضطلع استعارة العقل العرفانية في اللزوميات بوظيفة حِجاجية لابرهانية، تهدف إلى التأثير في المتلقي وتوجيهه، عبر آليّة الاهتداء، إذ تتيح لنا تلك الاستعارة فهم نوع من التجربة من خلال نوعٍ آخر، بحيث يكون للتخييل المجسدن دور رئيس في إقناع المتلقي.

١١. استعارةُ العقل في اللزوميات هي، في حقيقتها، إبداعٌ للمشابهة بين عناصر متباعدة، حيث أسهَمت الثقافةُ والبيئة العرفانية والاجتماعية والسياق المعرفي في بلورة الموافقات أو الارتسامات ما بين المجالين المصدر والهدف، فإذا بـ (العقل هادٍ) و(العقل طريق نجاة) و(العقل يُخبر بالصحيح) و(العقل نور الله) وغيرها من المشابهات الإبداعية، التي كان للتجسد والتجربة أثرٌ في نشوئها الذهني واللغوي.

١٢. إنّ اشتغال فكر المعري تمّ من خلال بنيات مشابهة بين الأشياء المختلفة، مع التأكيد على أنّ تلك البنيات هي إسقاطاتٌ ابتدعها ذهنه لحظة فهمه للأشياء، بصورة آلية ولا واعية، فهمًا بشريًّا يتدخّل في تكوين تصورات خاصة حول المُدخلات الذهنية، فتنتجُ عنه مُخرَجاتٌ تصورية متمركزة على الجسد.

١٣. تؤكّد استعارة العقل لدى «المعري»، أنّ العقل ليس متعاليا على الجسد، وأنّ المقولة ليست حتمية لا دخل للفهم البشري في إبداعها، وأنّ المعنى والإحالة ليسا بانطباقهما على ما صدقات في الخارج. بل ثبت من خلال المقاربة العرفانية لاستعارة العقل في

اللزوميات أنّ العقل مجسدنٌ أصلاً، حيث مَقْوَلَ المعري استعارة العقل من خلال فهمه للأشياء في هذا العالم وأسقط تجربته عليها، فكانت إحالة معنى العقل لديه على تمثيلاته الذهنية وتصوراته لذلك العقل، فالإحالة في اللزوميات تركّزت على الماصدقات الذهنية والتصورية وليست الإحالة على الماصدقات الخارجية.

# المصادر والمراجع:

رتبناها ترتيبا ألفبائيّا، دون اعتبار(أبو / ابن / ال: التعريف)

## أولا: المصادر:


- المعري(أبو العلاء)، شرح اللزوميّات، تحقيق: منير المدني وآخرين، بإشراف: حسين نصار، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط١، ١٩٩٢م


## ثانيا: المراجع

(١) الكتب:


١. أ. سلوان، (توماس)، موسوعة البلاغة، ترجمة: نخبة، بإشراف: عماد عبداللطيف، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٦م

٢. ابزاري، (عبدالكريم)، المستويات الدلالية والعرفانية للعلامة اللسانية، من تخوم فلسفة اللغة إلى رحابة الدلالة، ضمن أعمال ندوة(الدلالة بين النظامي والعرفاني)، بإشراف: عبدالسلام عيساوي، الدار التونسية للكتاب، كلية الآداب والفنون بمنوبة، ط١، ٢٠١٨م

٣. الأحمر، (فيصل)، معجم السيميائيّات، مشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١٠م

٤. الأنباري، (أبو بكر) :
- الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م
- الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٢م
٥. أوستين، (جين)، نظرية أفعال الكلام العامّة، كيف ننجز الأشياء بالكلام؟، ترجمة: عبدالقادر قينيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩١م
٦. إيفانكوس، (خوسيه ماريا)، نظرية اللغة الأدبيّة، ترجمة: حامد أبو أحمد، دار غريب للطباعة ـ القاهرة ـ (د. ط) ـ (د. ت)
٧. البابرتي ـ (أكمل الدين محمّد) ـ شرح التلخيص ـ تحقيق: محمد مصطفى صوفيه ـ المنشأة العامّة للنشر—طرابلس ـ ط١ ـ ١٩٨٣م
٨. الباهي ـ (حسان) ـ اللغة والمنطق ـ بحث في المفارقات ـ منشورات الاختلاف ـ الجزائر ـ ط١ ـ ٢٠١٥م
٩. بدوي ـ (عبدالرحمن) ـ موسوعة الفلسفة ـ الموسوعة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٨٤م
١٠. بروطون ـ (فيليب) ـ الحجاج في التواصل ـ ترجمة: محمد مشبال وعبدالواحد التهامي ـ المشروع القومي للترجمة ـ مصر ـ ط١ ـ ٢٠١٣م

١١. البهلول ـ (عبدالله) ـ في بلاغة الخطاب الأدبي ـ بحث في سياسة القول ـ التسفير الفني صفاقس ـ ط١ ـ ٢٠٠٧م
١٢. بوتون ـ (فيليب وجوتييه جيل) ـ تاريخ نظريات الحجاج ـ ترجمة: محمد صالح الغامدي ـ مركز النشر العلمي ـ جامعة الملك عبدالعزيز ـ جدة ـ ط١ ـ ٢٠١١م
١٣. البوعمراني ـ (محمد الصالح) :
- الاستعارات التصورية وتحليل الخطاب السياسي ـ كنوز المعرفة ـ الأردن ـ ط١ ـ ٢٠١٥م
- دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني ـ مكتبة علاء الدين ـ صفاقس ـ ط١ ـ ٢٠٠٩م
١٤. بولعراس(الجمعي) ـ مدخل إلى اللسانيات النفسية العصبية ـ مركز الملك عبدالله لخدمة اللغة العربية ـ الرياض ـ ط١ ـ ٢٠١٧م
١٥. تشومسكي ـ (نعوم) :
- آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل ـ ترجمة: عدنان حسن ـ دار الحوار ـ دمشق ـ ط١ ـ ٢٠٠٩م
- اللغة ومشكلات المعرفة ـ ترجمة: حمزة المزيني ـ دار توبقال ـ الدار البيضاء ـ ط١ ـ ١٩٩٠م
١٦. التهانوي ـ (محمد بن علي الحنفي) ـ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ـ تحقيق: علي دحروج ـ مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٩٦م

١٧. جاكندوف ـ (راي) ـ وآخران ـ دلالة اللغة وتصميمها ـ ترجمة: محمد غاليم وآخرين ـ دار توبقال للنشر ـ المغرب ـ ط١ ـ ٢٠٠٧م
١٨. جاكندوف ـ (راي) :
- دليل ميسّر إلى الفكر والمعنى ـ ترجمة: حمزة بن قبلان المزيني ـ كنوز المعرفة ـ الأردن ـ ط١ ـ ٢٠١٩م
- علم الدلالة والعرفانية ـ ترجمة: عبدالرزاق بنور ـ دار سناترا ـ تونس ـ ط١ ـ ٢٠١٠م
١٩. جحفة ـ (عبدالمجيد) ـ مدخل إلى الدلالة الحديثة ـ دار توبقال للنشر ـ المغرب ـ ط١ ـ ٢٠٠٠م
٢٠. الجرجاني ـ (عبدالقاهر) ـ دلائل الإعجاز ـ تحقيق: محمود محمد شاكر ـ مطبعة المدني ـ مصر ـ ط٣ ـ ١٩٩٢م
٢١. الجرجاني ـ (علي الشريف) ـ كتاب التعريفات ـ تحقيق: جماعة من العلماء ـ دارالكتب العلمية ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٨٣م
٢٢. جيرارتس ـ (ديرك) ـ نظريات علم الدلالة المعجمي ـ ترجمة: فريق الترجمة ـ كلية اللغات والترجمة ـ جامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن ـ نشر الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي ـ ط١ ـ ٢٠١٢م
٢٣. الحباشة ـ (صابر) ـ مسارات المعرفة والدلالة ـ كنوز المعرفة ـ عمّان ـ ط١ ـ ٢٠١١م

٢٤. حسين ـ (طه) ـ تجديد ذكرى أبي العلاء ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ط٦ ـ ١٩٦٣م
٢٥. الحلواني ـ (عامر) :
- أساليب الهجاء في شعر ابن الرومي ـ مقاربة أسلوبية في جمالية القبح ـ نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ تونس ـ ط١ ـ ٢٠٠٢م
- شعريّة المعلّقة ـ منشورات كليّة الآداب ـ صفاقس ـ ط١ ـ ٢٠٠٧م
- المنوال المنهاجي والرهان العرفاني ـ الاستعارة التصورية في أشعار الهذليين ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ صفاقس ـ ط١ ـ ٢٠٠٩م
٢٦. الخبو ـ (محمد بن محمد) ـ نظر في نظر في القصص ـ مداخل إلى سرديات استدلالية ـ مكتبة علاء الدين ـ تونس ـ ط١ ـ ٢٠١٢م
٢٧. دايك ـ (فان) ـ علم النص ـ مدخل متداخل الاختصاصات ـ ترجمة: سعيد بحيري ـ دار القاهرة للكتاب ـ مصر ـ ط١ ـ ٢٠٠١م
٢٨. ابن دحمان ـ (عمر) ـ نظرية الاستعارة التصوريّة والخطاب الأدبي ـ رؤية للنشر ـ القاهرة ـ ط١ ـ ٢٠١٥م
٢٩. رمضان ـ (صالح بن الهادي) ـ التواصل الأدبي من التداولية إلى الإدراكية ـ النادي الأدبي بالرياض ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت ـ ط١ ـ ٢٠١٥م
٣٠. روبول ـ (آن) وموشلر ـ (جاك) :

- التداولية اليوم ـ علم جديد في التواصل ـ ترجمة: سيف الدين دغفوس ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ط١ ـ ٢٠٠٣م
- القاموس الموسوعي للتداولية ـ ترجمة: مجموعة من الباحثين ـ دار سيناترا ـ تونس ـ ط٢ ـ ٢٠١٠م

٣١. الرويلي ـ (ميجان) والبازعي ـ (سعد) ـ دليل الناقد الأدبي ـ المركز الثقافي العربي ـ المغرب ـ ط٣ ـ ٢٠٠٢م

٣٢. ريتشاردز ـ فلسفة البلاغة ـ ترجمة: سعيد الغانمي ـ ناصر حلاوي ـ أفريقيا الشرق ـ المغرب ـ (د. ط) ـ ٢٠٠٢م

٣٣. ريكاناتي(فرانسوا) ـ فلسفة اللغة والذهن ـ ترجمة: الحسين الزاوي ـ ابن النديم للنشر ـ الجزائر ـ ط١ ـ ٢٠١٦م

٣٤. الزناد ـ (الأزهر) :

- اللغة والجسد ـ مركز النشر الجامعي ـ تونس ـ ط١ ـ ٢٠١٧م
- النصّ والخطاب ـ مباحث لسانية عرفنية ـ دار محمد علي للنشر ـ تونس ـ ط١ ـ ٢٠١١م
- نسيج النص ـ بحث فيما يكون به الملفوظ نصا ـ المركز الثقافي العربي ـ المغرب ـ ط١ ـ ١٩٩٣م
- نظريات لسانية عرفنية ـ دار محمد علي للنشر ـ تونس ـ ط١ ـ ٢٠١٠م

٣٥. سبيربر ـ (دان) وولسون ـ (ديدري) ـ نظرية الصلة أو المناسبة في التواصل والإدراك) ـ ترجمة: هشام إبراهيم الخليفة ـ دار الكتاب الجديد المتحدة ـ ليبيا ـ ط١ ـ ٢٠١٦م
٣٦. السكّاكي ـ (أبو يعقوب يوسف) ـ مفتاح العلوم ـ تحقيق: عبدالحميد هنداوي ـ دار الكتب العلمية– بيروت ـ ط١ ـ ٢٠٠٠م
٣٧. سليم ـ (عبدالإله) ـ بنيات المشابهة في اللغة العربية ـ مقاربة معرفيّة ـ دار توبقال ـ المغرب ـ ط١ ـ ٢٠٠١م
٣٨. سيبويه ـ الكتاب ـ تحقيق: عبدالسلام هارون ـ مكتبة الخانجي ـ القاهرة ـ ط٣ ـ ١٩٨٨م
٣٩. سيرل ـ (جون) :
- رؤية الأشياء كما هي ـ ترجمة: إيهاب عبدالرحيم علي ـ مجلة عالم المعرفة ـ الكويت ـ ع٤٥٦ ـ ٢٠١٨م
- العقل واللغة والمجتمع ـ ترجمة: سعيد الغانمي ـ منشورات الاختلاف ـ الجزائر ـ ط١ ـ ٢٠٠٦م
- العقل ـ مدخل موجز ـ ترجمة: ميشيل حنا متياس ـ سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت ـ ط١ ـ ٢٠٠٧م
٤٠. ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ـ تحقيق: سليمان دنيا ـ دار المعارف ـ مصر ـ ط٣ ـ (د. ت)

٤١. سيمينو ـ (إيلينا) ـ الاستعارة في الخطاب ـ ترجمة: عماد عبداللطيف ـ وخالد توفيق ـ المركز القومي للترجمة ـ القاهرة ـ ط١ ـ ٢٠١٣م
٤٢. شارودو ـ (باتريك) ـ الحِجاج بين النظريّة والأسلوب ـ ترجمة: أحمد الودرني ـ دار الكتاب الجديد ـ بيروت ـ لبنان ـ ط١ ـ ٢٠٠٩م
٤٣. صليبيا ـ (جميل) ـ المعجم الفلسفيّ ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٨٢م
٤٤. صمود(حمادي) ـ ومجموعة مؤلفين ـ أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ـ سلسلة آداب ـ كليّة الآداب بمنوبة ـ تونس ـ ط١ ـ ١٩٩٨م
٤٥. صولة ـ (عبدالله) ـ الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة ـ دار الفارابي ـ بيروت ـ ط٢ ـ ٢٠٠٧م
٤٦. طعمة ـ (عبدالرحمن) ـ البناء الذهني للمفاهيم ـ بحث في تكامل علوم اللسان وآليات العرفان ـ كنوز المعرفة ـ عمّان ـ ط١ ـ ٢٠١٩م
٤٧. الطلبة ـ (محمد سالم) ـ الحجاج في البلاغة المعاصرة ـ بحث في بلاغة النقد المعاصرة ـ دار الكتاب الجديد ـ بيروت ـ ط١ ـ ٢٠٠٨م
٤٨. العامري ـ (عبدالعالي) ـ المسارات الفضائية في اللغة العربية ـ كنوز المعرفة ـ عمّان ـ ط١ ـ ٢٠١٩م

٤٩. أبو العدوس ـ (يوسف) :
- الاستعارة في النقد الأدبيّ الحديث ـ الأهليّة للنشر والتوزيع ـ عمّان ـ ط١ ـ ١٩٩٧م
- التشبيه والاستعارة ـ منظور مُستأنف ـ دار المسيرة ـ الأردن ـ ط١ ـ ٢٠٠٧م
٥٠. العجم ـ (رفيق) ـ موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ـ مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٩٩م
٥١. العسكري ـ (أبو هلال) :
- الفروق اللغوية ـ تحقيق: محمد إبراهيم سليم ـ دار العلم والثقافة ـ القاهرة ـ (د. ط) ـ ١٩٩٧م
- كتاب الصناعتين ـ تحقيق: على البجاوي ومحمد أبو الفضل ـ دار إحياء الكتب العربية ـ مصر ـ ط١ ـ ١٩٥٢م
٥٢. العمري ـ (منجي) ـ حركية المعنى النحوي ـ مقاربة عرفانية لمقولة الربط ـ كنوز المعرفة ـ الأردن ـ ط١ ـ ٢٠١٩م
٥٣. عناني ـ (محمد) ـ المصطلحات الأدبيّة الحديثة ـ الشركة المصرية العالمية ـ لونجمان ـ ط٣ ـ ٢٠٠٣م
٥٤. العيني ـ (بدر الدين محمود) ـ المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية المشهور بـ «شرح الشواهد الكبرى» ـ تحقيق: علي محمد فاخر ـ وآخرَين ـ دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ ط١ ـ ٢٠١٠م

٥٥. غازيوي ـ (محمد) ـ السيرورات المعرفية الثلاثية الأبعاد في النظرية الدلالية المعاصرة ـ نموذج نظرية الدلالة التصورية ـ دار كنوز ـ عمّان ـ ط١ ـ ٢٠١٩م
٥٦. غاليم ـ (محمد) ـ النظرية اللسانية والدلالة العربية المقارنة ـ مبادئ وتحاليل جديدة ـ دار توبقال للنشر ـ المغرب ـ ط١ ـ ٢٠٠٧م
٥٧. ابن غريبة ـ (عبدالجبار) ـ مدخل إلى النحو العرفاني ـ نظرية رونالد لانقاكر ـ مسكيلياني للنشر والتوزيع ـ تونس ـ ط١ ـ ٢٠١٠م
٥٨. فوك ـ (كاترين) وقوفيك ـ (بيارلي) ـ مبادئ في قضايا اللسانيات المعاصرة ـ ترجمة: المنصف عاشور ـ ديوان المطبوعات الجامعية ـ الجزائر ـ (د. ط) ـ ١٩٨٤م
٥٩. القاضي(محمد) إشراف ـ معجم السرديات ـ دار محمد علي للنشر ـ تونس ـ ط١ ـ ٢٠١٠م
٦٠. قريرة ـ (توفيق) ـ الاسم والاسمية والإسماء في اللغة العربية ـ مقاربة نحوية عرفانية ـ مطبعة التسفير الفني بصفاقس ـ تونس ـ ط١ ـ ٢٠١١م
٦١. الكفوي ـ (أبو البقاء) ـ معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ـ تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٩٩٨م

٦٢. الكفوي ـ (أيوب بن موسى الحسيني) ـ الكليات ـ معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ـ تحقيق: عدنان درويش و محمد المصري ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط٢ ـ ١٩٩٨م
٦٣. كونزمان ـ (بيتر) ـ وآخرون ـ أطلس الفلسفة ـ ترجمة: جورج كتورة ـ المكتبة الشرقية ـ لبنان ـ ط١ ـ ٢٠٠١م
٦٤. كوين ـ (جون) ـ النظرية الشعرية: بناء لغة الشعر ـ ترجمة: أحمد درويش ـ دار غريب ـ القاهرة ـ ط٤ ـ ٢٠٠٠م
٦٥. لالاند(أندريه) :
- العقل والمعايير ـ ترجمة: نظمي لوقا ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ـ ط١ ـ ١٩٧٩م
- قاموس لالاند الفلسفي ـ ترجمة: خليل أحمد خليل ـ منشورات عويدات ـ بيروت ـ ط٢ ـ ٢٠١١م
٦٦. لايكوف ـ (جورج) وجونسون ـ (مارك) :
- الاستعارات التي نحيا بها ـ ترجمة: عبدالمجيد جحفة ـ دار توبقال ـ الدار البيضاء المغرب ـ ط٢ ـ ٢٠٠٩م
- الاستعارات التي نحيا بها ـ ترجمة: عبدالمجيد جحفة ـ دار توبقال ـ المغرب ـ ط٣ ـ ٢٠١٨م
- الفلسفة في الجسد ـ ترجمة: عبدالمجيد جحفة ـ الكتاب الجديد ـ ليبيا ـ ط ـ ٢٠١٦م

٦٧. لايكوف ـ (جورج) ـ حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل ـ ترجمة: عبدالمجيد جحفة وعبدالإله سليم ـ دار توبقال للنشر ـ المغرب ـ ط١ ـ ٢٠٠٥م
٦٨. لحويدق ـ (عبدالعزيز) ـ نظريات الاستعارة في البلاغة الغربيّة ـ دار كنوز المعرفة للنشر ـ عمّان ـ ط١ ـ ٢٠١٥م
٦٩. لويس ـ (جنفياف روديس) ـ ديكارت والعقلانية ـ ترجمة: عبده الحلو ـ منشورات عويدات ـ بيروت ـ ط٤ ـ ١٩٨٨م
٧٠. ليونز ـ (جون) :
- علم الدلالة ـ ترجمة: مجيد عبدالحليم الماشطة ـ وآخرَيْن ـ مطبعة جامعة البصرة ـ العراق ـ ط١ ـ ١٩٨٠م
- اللغة وعلم اللغة ـ ترجمة: مصطفى التوني ـ دار النهضة العربية ـ ط١ ـ د. ت
٧١. المتوكل ـ (أحمد) ـ الوظائف التداولية في اللغة العربية ـ دار الثقافة ـ الدار البيضاء ـ ط١ ـ ١٩٨٥م
٧٢. مجدوب ـ (عزالدين) ـ إطلالات على النظريات اللسانية والدلاليّة في النصف الثاني من القرن العشرين ـ المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة» ـ تونس ـ ط١ ـ ٢٠١٢م
٧٣. محسب ـ (محي الدين) ـ الإدراكيات ـ أبعادٌ إبستمولوجية وجِهاتٌ تطبيقية ـ كنور المعرفة ـ عمّان ـ ط١ ـ ٢٠١٧م

٧٤. المحمداوي ـ (علي عبود) ـ الفلسفة الغربية المعاصرة ـ منشورات الاختلاف ـ الجزائر ـ ط١ ـ ٢٠١٣م
٧٥. مصمودي ـ (وسيمة) ـ المقاربات العرفانيّة وتحديث الفكر البلاغيّ ـ كنوز المعرفة ـ عمّان ـ ط١ ـ ٢٠١٧م
٧٦. مفتاح ـ (محمّد) ـ تحليل الخطاب الشعري ـ استراتيجية التناص ـ المركز الثقافي العربي ـ المغرب ـ ط٤ ـ ٢٠٠٥م
٧٧. الميداني ـ (عبدالرحمن حسن) ـ ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ـ دار القلم ـ دمشق ـ ط٤ ـ ١٩٩٣م
٧٨. الميساوي ـ (خليفة) ـ المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم ـ منشورات الاختلاف ـ الجزائر ـ ط١ ـ ٢٠١٣م
٧٩. نيتشه(فريدريش) ـ هكذا تكلم زرادشت ـ كتاب للجميع ولغير أحد ـ تر: علي مصباح ـ منشورات الجمل ـ ألمانيا ـ ط١ ـ ٢٠٠٧م
٨٠. هاينه من(فولفجانج) وفيهفيجر(ديتر) ـ مدخل إلى علم اللغة النصّي ـ ترجمة: فالح بن شبيب العجمي ـ النشر العلمي ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ ط١ ـ ١٩٩١م
٨١. هوكس ـ (تيرنس) ـ الاستعارة ـ ترجمة: عمرو زكريا عبدالله ـ المركز القومي للترجمة ـ القاهرة ـ ط١ ـ ٢٠١٦م
٨٢. ابن الورّاق(محمد بن العباس) ـ علل النحو ـ تحقيق: محمود جاسم الدرويش ـ مكتبة الرشد ـ الرياض ـ ط١ ـ ١٩٩٩م

(٢) الرسائل الأكاديميّة:

١. آل حرز ـ (عبدالعزيز) ـ شعرية الانزياح في ديوان الرصافي البلنسي ـ رسالة ماجستير ـ جامعة الملك فيصل بالأحساء ـ ٢٠١٦م

٢. ابن دحمان ـ (عمر) ـ الاستعارات والخطاب الأدبي ـ مقاربة معرفية معاصرة ـ رسالة دكتوراة ـ كلية الآداب ـ جامعة مولود معمري ـ تيزي وزو ـ الجزائر ـ ٢٠١٢م

(٣) المجلات المحكّمة والندوات العلمية:

١. أوزوالد ـ (ستيف) وريهس ـ (آلان) ـ الاستعارة بوصفها حجة ـ مجلة فصول ـ مصر ـ ع١٠١ ـ ٢٠١٧م

٢. أوليفيرا ـ (إيزابيل) ـ الاستعارة الاصطلاحية من وجهة نظر عرفانية ـ ترجمة: حسن دواس ـ مجلة فصول ـ مصر ـ ع١٠٠ ـ ٢٠١٧م

٣. إيفانز ـ (فيفان) وجرين ـ (ميلاني) :

- طبيعة اللسانيات الإدراكية ـ ترجمة: عبده العزيزي ـ مجلة فصول ـ مصر ـ ع١٠٠ ـ ٢٠١٧م
- ما هو علم الدلالة الإدراكي؟ ـ ترجمة: أحمد الشيمي ـ مجلة فصول ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ـ ع١٠٠

٤. ببليخوفا ـ (لارزيا) ـ مقالتان في إدراكيات النص الشعري ـ ترجمة: محي الدين محسب ـ مجلة فصول ـ مصر ـ ع١٠٠ ـ ٢٠١٧م

٥. برانت ـ (لاين) ـ الاستعارة والعقل التواصلي ـ ترجمة: السيد إمام ـ مجلة فصول ـ مصر ـ ع١٠١ ـ ٢٠١٧م
٦. بكار ـ (سعيد) ـ التحليل النقدي الجديد للاستعارة ـ مجلة الخطاب ـ مختبر تحليل الخطاب ـ جامعة مولود معمري تيزي وزو ـ الجزائر ـ الجزائر ـ ع٢٣ ـ ٢٠١٦م
٧. بلايك ـ (ماكس) ـ الاستعارة ـ ترجمة: ديزيره سقال ـ مجلة الفكر العربي المعاصر ـ لبنان ـ العدد ٣٠/ ٣١ ـ ١٩٨٤م
٨. بلقاسم ـ (محمد) وبكاري ـ (محمد) ـ ميكانيزمات الاشتغال الذهني في فهم وتأويل الخطاب ـ مقاربة معرفية تداولية ـ مجلة مقاليد ـ الجزائر ـ ع٣ ـ ٢٠١٢م
٩. التركي ـ (إبراهيم منصور) ـ البعد الفكري والثقافي للاستعارة في البلاغة العرفانية ـ مجلة فصول ـ مصر ـ ع١٠٠ ـ ٢٠١٧م
١٠. جلجر ـ (شان) وزافي ـ (دان) ـ العقل المتجسد ـ ترجمة: بدر الدين مصطفى ـ مجلة أوراق فلسفية ـ القاهرة ـ ع٥٤ ـ ٢٠١٧م
١١. الحباشة ـ (صابر) ـ المعنى بين التعدد والوحدة ـ مقاربة دلالية ـ مجلة مقاربات ـ المغرب ـ ع٢٨ ـ ٢٠١٧م
١٢. حسين ـ (طه) ـ المعري: أشاعر أم فيلسوف؟ ـ مجلة الهلال ـ القاهرة ـ ع٨ ـ مج٤٦ ـ يونيو ١٩٣٨م
١٣. الحمامي ـ (منية) ـ المعنى: بنية كلية ـ ندوة(المعنى وتشكله) ـ أعمال الندوة الملتئمة بكلية الآداب ـ منوبة ـ نوفمبر١٩٩٩م

١٤. حمو الحاج ـ (ذهبية) :
- الإبداع في التداولية المعرفية، مجلة فصول، مصر، ع١٠٠ ـ ٢٠١٧م
- مقدمة في اللسانيات المعرفية، مجلة الخطاب، مختبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري تيزي وزو، الجزائر ـ ع١٤ ـ ٢٠١٣م
١٥. خلف، (شعيب)، بلاغة المفارقة في إنسانيات أبي العلاء في اللزوميات، مجلة فكر وإبداع، نشر رابطة الأدب الحديث، القاهرة ـ ج٧٢ ـ ديسمبر٢٠١٢م
١٦. خليفات، (سحبان محمود)، الجوانب الميتافيزيقية للنفس ونظرية المعرفة عند أبي العلاء المعري، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، الأردن، مج١٢ ـ ع٣ ـ ١٩٨٥م
١٧. ابن دحمان ـ (عمر) :
- تأويل المعنى الاستعاري من منظور سيميائي معرفي، مجلة فصول، مصر، ع١٠٠ ـ ٢٠١٧م
- دراسة المعنى من منظور دلالي معرفيّ ـ مجلة الخطاب، مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري تيزي ويزو، الجزائر، ع١٠، يناير٢٠١٢م
١٨. دفدسن، (دونالد)، ما تعنيه الاستعارات، ترجمة: عبدالمجيد جحفة ـ مجلة أبحاث لسانية ـ المغرب ـ ع٣١ ـ ٢٠١٤م

١٩. الذويبي ـ (لطفي) ـ قدرة نظرية الفضاءات الذهنية على تأويل الأبنية اللغوية ـ مجلة العلامة ـ مخبر اللسانيات النصية وتحليل الخطاب بكلية الآداب واللغات جامعة قاصدي مرباح ـ الجزائر ـ ع٣ ـ ٢٠١٦م
٢٠. ريتشاردز ـ في الاستعارة ـ ترجمة: ناصر حلاوي ـ مجلة كليّة الآداب في جامعة البصرة ـ العراق ـ س٧/ ع٩ ـ ١٩٧٤م
٢١. ابن سباع ـ (محمد) ـ وظائف الجسم في فينومينولوجيا ميرلوبونتي ـ مجلة منتدى الأستاذ ـ الجزائر ـ ع١٠ ـ ٢٠١٤م
٢٢. سبربر ـ (دان) ـ وولسن ـ (ديدر) ـ الإفادة ـ ترجمة: عفاف موقو ـ ضمن كتاب(إطلالات على النظريات اللسانية والدلاليّة في النصف الثاني من القرن العشرين) ـ بإشراف: عزالدين مجدوب ـ المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة» ـ ط١ ـ ٢٠١٢م
٢٣. ستوكويل ـ (بيتر) :
- الأسلوبية العرفانية ـ ترجمة: رضوى قطيط ـ مجلة فصول ـ مصر ـ ع١٠٠ ـ ٢٠١٧م
- عوالم الخطاب والفضاءات الذهنية ـ ترجمة: بهاء الدين محمد مزيد ـ مجلة فصول ـ مصر ـ ع١٠٠ ـ ٢٠١٧م
٢٤. شاتله(فرانسوا) ـ الحداثة في الفلسفة ـ ترجمة: علي مقلد ـ مجلة العرب والفكر العالمي ـ بيروت ـ ع٦ ـ ١٩٨٩م

٢٥. الشريف ـ محمد صلاح ـ الشرط والإنشاء النحوي للكون ـ بحث في الأسس البسيطة المولّدة للأبنية والدلالات ـ سلسلة اللسانيات مج١٦ ـ جامعة منوبة ـ تونس ـ ٢٠٠٢م
٢٦. الشمري ـ (غسان) ـ عن أسس اللسانيات المعرفية ومبادئها العامّة ـ مجلة أبحاث لسانيّة ـ الرباط بالمغرب ـ ع٢٥ ـ ٢٦ ـ ٢٠٠٨م
٢٧. صولة ـ (عبدالله) :
- أثر نظرية الطراز في دراسة المعنى ـ حوليات الجامعة التونسية ـ تونس ـ ع٤٥ ـ ٢٠٠١م
- المقولة في نظرية الطراز الأصليّة ـ حوليات الجامعة التونسية ـ تونس ـ ع٤٦ ـ ٢٠٠٢م
٢٨. العامري ـ (عبدالعالي) :
- البعد الإدراكي للصورة: دراسة لسانية ـ مجلة البلاغة والنقد العربي ـ المغرب ـ ع١ ـ ٢٠١٤م ـ
- عن أسس الاستعارة الفضائية ـ مجلة اللسان العربي ـ تونس ـ ع٧٨ ـ ٢٠١٧م
٢٩. عبدالواحد ـ (عبدالحميد) ـ المقولة في نظرية النموذج الأصل ـ مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية ـ مصر ـ ع٣ ـ ٤ ـ ٢٠١٦م
٣٠. العريبي ـ (وسام) ـ أثر المعلومة غير اللغوية في إعادة بناء الخطاب ـ ضمن أعمال الندوة الثالثة ـ (اللسانيات وإعادة البناء) ـ كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة ـ تونس ـ ٢٠١٤م

٣١. علوي ـ (حافظ إسماعيل) والملاخ(امحمد) ـ البرنامج الأدنوي: الأسس والثوابت ـ مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ الجزائر ـ ع٣١ ـ ٢٠١٧م
٣٢. العلوي ـ (فوزي) ـ الإدراك وارتباطه بالجسد والعالم ـ قراءة في فينومينولوجيا مرلوبونتي الوجودية ـ مركز مسارات للدراسات الفلسفية ـ تونس ـ ع١٠ ـ ربيع ٢٠١٧م
٣٣. البوعمراني ـ (محمد الصالح) :
- دينامية القوة بين بنى الوجود وبنى اللغة ـ مجلة فصول ـ مصر ـ ع١٠٠ ـ ٢٠١٧م
- الفضاء وتمثيل بنى اللغة والخطاب ـ مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية ـ مصر ـ مج٣ ـ ع١ ـ ٢٠١٨م ـ
- المعنى الخطاطي في النحو ـ دينامية القوة في الجعلية أنموذجًا ـ أعمال الندوة المهداة إلى روح عبدالله صولة ـ «الدلالة النظرية والتطبيقات» ـ جامعة منوبة ـ تونس ـ ٢٠١٠م
٣٤. العمري ـ (منجي) ـ التأويل الدلالي للروابط والعرفان المتموضع ـ أعمال الندوة العلمية الدولية: (النص وأفعال القراءة والفهم والتأويل) ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ القيروان ـ ٢٠١٤م
٣٥. غاليم ـ (محمد) :

- بعض خصائص الوجاه التصوري الفضائي ـ ندوة آفاق لغوية ـ أعمال مهداة إلى الأستاذ إدريس السغروشني ـ معهد الأبحاث والتعريب ـ المغرب ـ ٢٠١٦م
- السمات والوجاهات وهندسة النحو ـ ضمن أعمال الندوة الثالثة ـ (اللسانيات وإعادة البناء) ـ كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة ـ تونس ـ ٢٠١٤م
- اللسانيات والأدب: مبحثان معرفيان ـ مجلة البلاغة والنقد الأدبي ـ المغرب ـ ع٣ ـ ٢٠١٥م
- المعنى والإحالة في الإطار التصوري ـ مجلة أبحاث لسانية ـ جامعة محمد الخامس ـ معهد الدراسات والأبحاث للتعريب ـ المغرب ـ ع٢٧/ ٢٨ ـ ديسمبر ٢٠١٠م
- النظرية الذريعية والكفاية المعرفية أو نحو تفكيك معرفي للسياق ـ مجلة أبحاث لسانية ـ ع٣٢ ـ ٢٠١٦م
- هندسة التوازي النحوي وبنية الذهن المعرفية ـ ضمن كتاب «آفاق اللسانيات» ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ط١ ـ ٢٠١١م ـ

٣٦. ف. مال ـ (برترام) ـ وآخران ـ الحياة الاجتماعية للعرفان ـ ترجمة: فرحات المليّح ـ مجلة المخاطبات ـ تونس ـ ع١٥ ـ ٢٠١٥م

٣٧. فريمان ـ (مارجريت) ـ انهيار الحاجز بين الدراسات الأدبية واللسانيات ـ مدخل إلى الشعريات الإدراكية ـ ترجمة: محمد سمير عبدالسلام ـ مجلة فصول ـ ع١٠٠ ـ ٢٠١٧م
٣٨. فوكونياي ـ (جيل) ـ الفضاءات الذهنية ـ ترجمة: منصور الميغري ـ ضمن كتاب(إطلالات على النظريات اللسانية والدلالية في النصف الثاني من القرن العشرين) ـ المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة "ـ تونس ـ ط١ ـ ٢٠١٢م
٣٩. قريرة ـ (توفيق) ـ الترابط الذهني بين المستويات اللغوية ـ ضمن كتاب(آفاق اللسانيات) ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ط١ ـ ٢٠١١م
٤٠. القلفاط ـ (المنجي) ـ الاستعارة في المنظورين التداولي والعرفاني ـ حوليات الجامعة التونسية ـ تونس ـ ع٥٧ ـ ٢٠١٢م
٤١. كرونة ـ (سندس) ـ اللسانيات وتطور العلوم العرفانية ـ حوليات الجامعة التونسية ـ تونس ـ ع٤٧ ـ ٢٠٠٣م
٤٢. كوبلستون ـ (فريدريك) ـ تاريخ الفلسفة ـ ترجمة: محمود سيد أحمد ـ المركز القومي للترجمة ـ القاهرة ـ ط١ ـ ٢٠٠٩م
٤٣. محسب ـ (محي الدين) ـ المضمر الأيديولوجي في اللسانيات ـ مجلة فصول ـ مصر ـ ع١٠١ ـ ٢٠١٧م
٤٤. محمود(زكي نجيب) ــ فلسفة الأخلاق ــ مجلة دراسات تربوية ـ مصر ـ مج٣ ـ ج١٣ ـ يوليو ١٩٨٨م

٤٥. ابن مراد ـ (إبراهيم) :
- المقولة الدلالية في المعجم ـ مجلة المعجمية ـ تونس ـ ع١٦ ـ ١٧ ـ ٢٠٠١م
- في كفاية المقاربة الطرازية في علم الدلالة ـ أعمال الندوة المهداة إلى روح الأستاذ عبدالله صولة: الدلالة النظرية والتطبيقات ـ كلية الآداب والفنون والإنسانيات ـ جامعة منوبة ـ تونس ـ ٢٠١٠م
٤٦. المقديني ـ (الحبيب) ـ الاستعارة والكناية في الدراسات اللسانية العرفنية ـ ضمن أعمال الندوة المهداة إلى روح عبدالله صولة ـ كلية الآداب والعلوم والفنون ـ منوبة بتونس ـ ٢٠١٠م
٤٧. موقو ـ (عفاف) ـ دور الفضاءات الذهنية في تنشيط الأطر الدلالية للغة ـ ندوة» قضايا المعنى في التفكير اللساني والفلسفي» ـ كلية الآداب والفنون والإنسانيات ـ جامعة منوبة ـ تونس ـ ٢٠١٥م
٤٨. مونان ـ (جورج) ـ اللغة والتعبير ـ ضمن كتاب(إشكاليّات الفكر المعاصر) ـ ترجمة: محمد سبيلا ـ الدار العربية للعلوم ناشرون ـ بيروت ـ ط١ ـ ٢٠١٦م
٤٩. ميلتزر ـ (فرانسواز) ـ اللاوعي ـ ترجمة: أحمد عبدالمقصود ـ مجلة نوافذ ـ النادي الأدبي بجدة ـ ع٣٧ ـ ٢٠٠٧م
٥٠. نرليش ـ (بريجيت) وكلارك ـ (ديفيد) ـ اللسانيات الإدراكية وتاريخ اللسانيات ـ ترجمة: حافظ إسماعيلي علوي ـ مجلة أنساق ـ جامعة قطر ـ مج١ ـ ع١ ـ ٢٠١٧م

٥١. الهاشمي ـ (علوي) ـ بنية التضاد في الجملة الشعريّة الحديثة: الضوء والظلام مثالاً ـ حوليات الجامعة التونسيّة ـ تونس ـ ع٥١ ـ ٢٠٠٦م

٥٢. الهمامي ـ (ريم) :

- الاقتضاء في نظرية الفضاءات الذهنية ـ قضية الإسقاط ـ حوليات الجامعة التونسية ـ تونس ـ ع٥٤ ـ ٢٠٠٩م
- المعرفة الخلفية ودورها في فهم الخطاب وتحقيق انسجامه ـ حوليات الجامعة التونسية ـ تونس ـ ع٥٣ ـ ٢٠٠٨م

٥٣. الوليّ ـ (محمد) ـ مدخل إلى الحجاج ـ أفلاطون وأرسطو وشاييم بيرلمان ـ مجلة عالم الفكر–الكويت ـ العدد٢ ـ المجلد٤٠ ـ أكتوبر ـ ديسمبر٢٠١١م

٥٤. ويدير ـ (نادية) ـ الموسوعة وتأويل الاستعارة عند أمبرتو إيكو ـ مجلة الخطاب ـ مختبر تحليل الخطاب ـ جامعة مولود معمري تيزي وزو ـ الجزائر ـ ع١١ ـ ٢٠١٢م

# مسرد المصطلحات

## (وفق الترتيب العربي)

| | |
|---|---|
| primay metaphors | استعارات أولية |
| Structuralism metaphor | الاستعارة البنيويّة |
| Orientational metaphor | الاستعارة الاتجاهية الانتحائية |
| Ontologiecal metaphor | الاستعارة الأنطولوجيّة |
| implicature | الاستلزام الخطابي |
| Mappings | الإسقاطات |
| cognitive stylistics | الأسلوبية العرفانية |
| Mental Spaces | الأفضية الذهنية |
| presupposition | الاقتضاء الصريح |
| implicit presupposition | الاقتضاء الضمني |
| Cultural Anthropology | الأنتربولوجيا الثقافية |

| | |
|---|---|
| Cognitive Anthropology | الأنتربولوجيا العرفانيّة |
| cognitive hermeneutics | التأويلية العرفانية |
| Epistemic grounding | التجذر الإبستيمي |
| Family Resemblance | التشابه الأسري |
| Personification | التشخيص |
| conceptual | التصور |
| implicitarions | تضمينات استلزامية |
| systemateic correspendances | التطابقات الآلية |
| Gestalt | الجشطالت |
| Computation | الحوسبة |
| schema | الخطاطة |
| Removal of restrain schema | خُطاطة إزالة الحاجز/ القيود |
| Compulsion schema | خُطاطة الإلزام |
| Enablement schema | خُطاطة التمكّن/ الجواز |

| | |
|---|---|
| Attraction schema | خُطاطة الجذب |
| Blockage schema | خُطاطة الحجز/ العائق |
| Link schema | خطاطة الربط |
| Diversion schema | خطاطة الصرف/ التحويل |
| Image schema | خطاطة الصورة |
| Force schema | خطاطة القوة |
| Center ـ periphery schema | خطاطة المركز والأطراف |
| Source ـ path ـ goal schema | خطاطة المصدر ـ المسار ـ الهدف |
| Container schema | خطاطة الوعاء |
| Counter force schema | خُطاطة بنية القوة المضادّة |
| long term memory L. T. M | الذاكرة طويلة المدى |
| short term memory S. T. M | الذاكرة قصيرة المدى |
| Truth ـ Conditional | شرط ـ صدقيّ |
| cognitive poetics | الشعرية العرفانية |

| | |
|---|---|
| Prototype | الطراز |
| Cognitivism | العرفانيّةُ |
| Situated Cognition | العرفان المتموضع |
| embodied cognition | العرفان المُجسدن |
| neurophysiology | العصبونيّة ـ العصبية |
| background cognitive | العهد العرفاني |
| parent space | الفضاء الأب |
| daughter space | الفضاء الابن |
| focus space | الفضاء البؤرة |
| viewpoint | الفضاء المنظور |
| trigger | قادح |
| Cognitive Ethnolinguistics | اللسانيّات العرفانيّة الإثنيّة |
| Res Extensa | المادّة المتمدّدة |
| Res Cogitans | المادّة المفكّرة |

| | |
|---|---|
| Metaphorical extention | مبدأ الاتساع الاستعاريّ |
| Transducer | محوّل الإرسال |
| Embodied cognition | المعرفة المتجسّدة |
| Foreground information | معلومات أمامية |
| Background information | معلومات خلفية |
| Categorization | المَقْوَلة |
| Idealized cognitive model | المناويل العرفانية المؤمثلة |
| Members resources(MR) | الموارد الجماعيّة |
| metacognition | الميتاعرفانية |
| Peripheral | النظام الطرفي/ المحيطي |
| Central | النظام المركزي |
| Staging | نظرية المدارج |
| Blending Theory(BT) | نظرية المزج المفهومي |
| Mentalistic Model | النموذج الذهني |

| | |
|---|---|
| Network model | النموذج الشبكي الموسع |
| target | هدف |
| illocutional relevance | الوثيقة الإنجازية |
| argumentational relevance | الوثيقة الحجاجية |
| situational relevance | وثيقة مقامية |

# فهرس الأشكال والخطاطات

# فهرس المحتويات:



يتنزل هذا الكتاب في سياق بناء منهاج جديد لتحليل أشعار اللزوميات لأبي العلاء المعري، ومقاربتها بأدوات عرفانية ذات أسس مفهومية وتجريبية، بحيث يجسم المنوال الاستعاري لاستعارة العقل تمثلا لمنوال ذهني أو لمناويل ذهنية على أساس منوال أو مناويل ذهنية أخرى، بإسقاط أنساق مفهومية أو تصورية.

وتتأتى أهمية هذا الكتاب - في رأينا - من طرافة إشكاليته وصعوبتها في آن معا:

- فهل من السهل تحويل المادة العرفانية المجردة إلى جهاز منهجي وأدوات تحليل تمكن الباحث من مباشرة شعر اللزوميات؟
- وهل من السهل أيضا تحويل التصورات التي تمثل نقاشا نظريا حول الاستعارة إلى حقول إشكالية يختبر فيها دور الاستعارة التصورية في بناء نص اللزوميات؟
- وهل من اليسير كذلك المعاضدة بين مبحث الاستعارة التصورية وانسجام الخطاب في شعر اللزوميات؟
- وهل من اليسير أيضا الاشتغال بالمناويل الثقافية المؤسسة داخل تجارب عرفية صارت نماذج عرفانية في شكل استعارات منمذجة؟







الطبعة الأولى
1442هـ - 2021م

